"[A massa] diferencia, tão logo imbuída dos poderes para tanto, sempre e sem titubear a seu favor. Ela anula todos os vocabulários e critérios que se prestem à manifestação de suas limitações; ela deslegitima todos os jogos de linguagem que não ganha. Ela estilhaça todos os espelhos que não lhe assegurem ser ela a mais bela em todo o país."

Tradução de Claudia Cavalcanti

ISBN 85-7448-055-X

Peter Sloterdijk

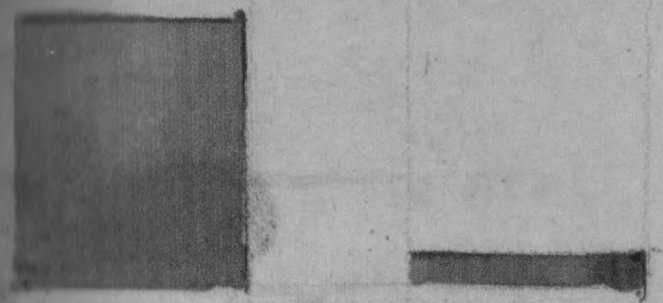
O desprezo das massas

Peter

Sloterdijk

O desprezo das massas

ensaio sobre lutas culturais na sociedade moderna



Estação Liberdade

o desprezo das massas

Peter Sloterdijk

o desprezo das massas

ensaio sobre lutas culturais na sociedade moderna

Tradução de
Claudia Cavalcanti

Estação Liberdade

Título original: *Die Verachtung der Massen: Versuch über Kulturkämpfe in der modernen Gesellschaft*
© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 2000
© Editora Estação Liberdade, 2002, para esta tradução

Preparação de texto Tessa Moura Lacerda
Revisão Fábio Gonçalves
Projeto gráfico Edilberto Fernando Verza e Antonio Kehl
Composição Pedro Barros / Estação Liberdade
Capa Antonio Kehl
Ilustração da capa Kasimir Malevitch, *Plano de elementos de um architectone.* Lápis e aquarela s/ cartão, 12 x 12 cm, *ca.* 1923-1932. Centro Pompidou, Paris. © CNAC/MNAM/Dist RMN. Foto Bertrand Prévost
Editor Angel Bojadsen

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Sloterdijk, Peter, 1947-
Desprezo das massas : ensaio sobre lutas culturais na sociedade moderna / Peter Sloterdijk ; tradução de Claudia Cavalcanti. — São Paulo : Estação Liberdade, 2002.

Título original: Die Verachtung der Massen. Versuch über Kulturkämpfe in der modernen Gesellschaft.

ISBN 85-7448-055-X

1. Antropologia social 2. Conflito social 3. Cultura – História 4. Cultura popular I. Título.

02-1404 CDD-306.09

Índice para catálogo sistemático:

1. Cultura : Antropologia social : Sociologia : História 306.09

Todos os direitos desta edição reservados à

Editora Estação Liberdade Ltda.
Rua Dona Elisa, 116 – 01155-030 – São Paulo-SP
Tel.: (11) 3661 2881 Fax: (11) 3825 4239
editora@estacaoliberdade.com.br
http://www.estacaoliberdade.com.br

Sumário

1 Pretume de gente 11
2 Desprezo como conceito 37
3 Feridas duplas 77
4 Sobre a diferença antropológica 85
5 Identidade na massa: a indiferença 105

"A massa é uma aparição tão enigmática quanto universal, que, de repente, está lá onde antes nada havia. Algumas poucas pessoas podem ter estado reunidas, cinco ou dez ou doze, não mais. Nada foi anunciado, nada esperado. De repente, fica tudo preto de gente."

Elias Canetti, *Massa e poder*

1

Inúmeros autores do século XX, inclusive aqueles de grande prestígio, incluíram o ingresso das massas na História entre as marcas de nossa era. Isso aconteceu devido aos melhores conhecimentos que, com apoio do mais sugestivo pensamento filosófico, foi dado aos séculos mais recentes conceber. O que Hegel havia apresentado como seu programa lógico, a saber, desenvolver a substância como sujeito, se comprovou ao mesmo tempo como a mais poderosa máxima política da época que parece ainda ser a nossa — desdobrar a massa como sujeito. Ela afirma o conteúdo político para aquilo que, na modernidade, pode ser projeto. Dele derivam suas idéias-mestras: a época nacionalista, que para nós é passado, assim como a era social-democrata, na qual vivemos como cidadãos, sem alternativa. Para as duas épocas vale a motivação de cuidar para que todo poder e todas as formas válidas de expressão partam de muitos.

Quando a massa se torna sujeito e recebe uma vontade, assim como uma história, então termina a era mundial da condescendência idealista, na qual a forma acreditou poder cunhar a matéria como bem lhe aprouvesse. Tão logo a massa seja considerada capaz de uma subjetividade própria ou de soberania, os privilégios metafísicos do senhor — vontade, saber e alma — infiltram-se naquilo que antes parecia mera matéria, e conferem à parte subjugada e incompreendida direitos às dignidades do outro lado. O grande tema dos tempos modernos, a emancipação, abrange tudo o que nas lógicas e relações de dominação antigas se chamava o inferior e o outro, a matéria natural quase não sendo outra coisa que a multidão humana. O que era material disponível deve tornar-se forma livre; o que virou prestação de serviços deve compreender-se como sua finalidade própria. Só o fato de que a multidão moderna, ativada e subjetivada, passa a ser insistentemente chamada de massa pelos seus porta-vozes e pelos que a desprezam, já aponta para que a ascensão à soberania do maior número possa ser percebida como um processo inacabado, talvez inacabável. O desenvolvimento da substância como sujeito se realiza mais facilmente na prosa de Hegel do que nas ruas e subúrbios das metrópoles modernas.

Entre os grandes autores da modernidade só existe um, salvo engano de minha parte, que vis-

lumbrou a prosperidade da massa e sua invasão na História completamente desprovida de apoteoses filosófico-progressistas e sem superstições de ascensão dos jovens hegelianos. Estou falando de Elias Canetti, o qual, em analogia a George Steiner, que se descrevia como um anarquista platônico, poder-se-ia chamar de anarquista do pensamento antropológico. A ele se deve o livro mais duro e engenhoso deste século a respeito de sociedade e dos homens, *Massa e poder*, uma obra que, desde a sua publicação em 1960, desperta desconfiança, desprezo e silêncio na maior parte dos sociólogos e filósofos sociais, porque se baseia na recusa de fazer o que sociólogos *ex officio* e quase sem exceção fazem, a saber, adular, sob formas da crítica, a sociedade atual, o seu objeto, que é ao mesmo tempo sua cliente. O vigor de Canetti é sua permanente descortesia, fundamentada na capacidade de sempre voltar a evocar sua experiência-chave da sociedade como massa violentamente ativada através dos séculos. Em 1927 ele, então com 22 anos, se viu em meio a uma revolta de trabalhadores vienenses e vivenciou como descambou a energia da ardente multidão ávida por descarregá-la no incêndio do Palácio da Justiça. A partir de então o tema que se manifesta no título de sua obra tardia tornou-se virulento nele, aquela inesquecível intuição para a cinética de agitações coletivas que ele, tomado pelo entusiasmo,

sentira na própria pele. Em sua confissão: "Torneime uma parte da massa", expressa-se a consciência, que se obriga a justificar aquela experiência vergonhosa e inspiradora. Podemos ousar a suposição de que o livro tem esse título porque o autor renunciou a nomeá-lo diretamente a partir de suas experiências pessoais, pois se tivesse escolhido esse caminho, então sua obra teria de se chamar "Massa e motim", "Massa e explosão", "Massa e arrebatamento". Para ele, não obstante, torna-se claro, como em nenhum outro lugar, o tema sociopsicológico básico do século XX, que diz: arrebatamento através do ruim e errado. Sem essa fórmula não se pode dizer que riscos se prendem ao ser-massa. Tendo Marx ensinado que toda crítica começa com a crítica da religião, resta aprender com Canetti que a crítica não avança realmente se não desembocar numa diferenciação dos arrebatamentos ou numa triagem das boas e más abnegações.

A fenomenologia do espírito das massas de Canetti segue, em seus primeiros passos, como tudo leva a crer, o programa de época do jovem hegelianismo, que seria desenvolver a massa como sujeito; é na cristalização da massa que ela reconhece o surgimento de um poderoso e suspeito ator na cena política. A certeza de que ao drama da massa autorizada pertencem as maiores cotas de futuro torna inevitável sua diferenciação. Desde o início, nas observações de Canetti a idéia mistura-se ao caráter

insuperavelmente indolente e impenetrável dessa formação do sujeito.

> "Algumas poucas pessoas podem ter estado reunidas, cinco ou dez ou doze, não mais. Nada foi anunciado, nada esperado. De repente fica tudo preto de gente."

Canetti parece saber que, com tal formulação, ultrapassou os limites do sociologicamente normal e bem-vindo, pois toda teoria da sociedade empregada pela opinião pública, sobretudo quando se pretende crítica, deve falar de tudo o que é possível, não apenas desse escândalo do pretume humano. Ao insistir nessa evidência mal vista, a arte descritiva de Canetti dá o melhor de si. Onde fica tudo preto de gente, lá se revela a essência da massa como pura sucção. A via da sucção leva para baixo e para o meio.

> "Muitos não sabem o que aconteceu, não têm nada a dizer diante de perguntas, mas têm pressa de estar onde está a maioria (...). O movimento de um, diz-se, é comunicado aos outros, mas isto não é tudo: eles têm um objetivo. Está aí antes que tenham encontrado uma palavra para ele: o objetivo é o que há de mais preto — o local onde a maioria das pessoas está reunida."

De repente fica tudo preto de gente: para quem se importa com a causa das emancipações — a sublevação das massas à categoria de sujeito — ocorre nessa formulação uma afronta desagradavelmente ressoante. Nessa expressão entra em colapso a visão romântico-racional do sujeito democrático, que poderia saber o que quer; dissipou-se o sonho do coletivo autotransparente, o fantasma sociofilosófico de um abraço entre espírito do mundo e coletivo despedaça-se num bloco de indissolúvel escuridão: pretume humano. A intuição de Canetti salienta maldosa e claramente a circunstância de que já na primeira constituição do sujeito da massa prevalecem os motivos opacos. Pois na massa reúnem-se os excitados indivíduos não para aquilo que a mitologia da discussão chama de público — mais do que isso, condensam-se numa mancha, formam nódoas humanas, afluem para o local onde está o mais preto deles mesmos. O princípio no ajuntamento humano mostra que já na cena primária da formação coletiva do eu existe um excesso de matéria humana, e que a idéia nobre de desenvolver a massa como sujeito *a priori* é sabotada por esse excesso. A expressão "massa" nas exposições de Canetti passa a ser um termo que articula o bloqueio da subjetivação no momento de sua própria realização — razão pela qual a massa, compreendida como massa-ajuntamento, não pode ser encontrada em outro lugar senão no estado

da pseudo-emancipação e da semi-subjetividade — como algo vago, frágil, *des*diferenciado, conduzido por correntes de imitação e excitações epidêmicas, algo fáunico-feminino[1], pré-explosivo, que em sua real averiguação registra grandes semelhanças com os retratos que dele fizeram os velhos mestres da psicologia de massas — Gabriel Tarde, Gustave Le Bon, Sigmund Freud.

Também Canetti não deixa de enfatizar o caráter regressivo da cristalização das massas: ele salienta que nas situações burguesas um sistema implacável das distâncias do eu isola os indivíduos e cada um por si confere posse ao solitário esforço do dever-ser-si-mesmo. "Ninguém pode chegar perto, ninguém à altura do outro."[2] No ajuntamento, ao contrário, caem as distâncias. Onde o pretume humano é mais denso, lá começa a agir a sucção de uma desinibição milagrosa. A massa-ajuntamento vive, como pode atestar nosso autor, da vontade de descarga:

> "Somente todos juntos podem libertar-se de seus fardos de distância. É exatamente isto que acontece na massa. Na *descarga* são eliminadas as separações e todos se sentem *iguais*. Nessa densidade, já que quase não há lugar entre eles, um está tão próximo do outro

1. De acordo com uma caracterização de Tarde.
2. *Masse und Macht*, p. 16. [Ed. bras.: *Massa e poder*. São Paulo, Companhia das Letras, 1995.]

> quanto de si mesmo. É monstruoso o *alívio* que se tem com isso. Por causa desse feliz momento em que ninguém é *mais*, ninguém é melhor do que o outro, as pessoas se tornam massa."[3]

Parece útil, necessário e atual lembrar essa derivação tão desagradável quanto heterodoxa do igualitarismo: útil porque ela se subtrai do consenso individualista da dominante sociologia da comunicação e da adulação; e necessário porque não pensa o motivo da igualdade a partir da igualdade de direitos, mas do concomitante deixar-se-ir da maioria — uma opção que contrasta nitidamente com as rotinas do pensamento jurídico do *juste milieu*, que atualmente, mais do que nunca, se infiltra nos discursos das filosofias acadêmicas da moral e, de forma crescente, modela também as relações entre os indivíduos, assim como os seus reflexos na mídia.

De repente fica tudo preto de gente. Não me escapa, de fato, que nessa reviravolta vibre um tom que não é de hoje, embora não chegue a ser anacrônico. A expressão de que Canetti se serve envelheceu por se basear numa fase da modernização social, na qual o novo sujeito das massas, não importando que se o chame de povo ou a plebe ou o proletariado ou a opinião pública, ainda pode reunir-se e

3. *Masse und Macht*, p. 17.

aparecer diante de si mesmo como multidão presente — com um tom singular, uma excitação singular e um ato singular. Tudo preto de gente — essa figura de linguagem faz parte de uma era das massas-ajuntamento, ou, como também se poderia dizer, das massas da reunião e da presença, cuja característica consiste no fato de que grandes números de pessoas, milhares, dezenas de milhares, centenas de milhares, milhões no caso mais extremo, vivenciam a si mesmas como uma grandeza apta à reunião, na medida em que vão confluir num local que a todos acolhe, e nessa reunião maciça ganham uma enorme auto-experiência como coletivo requerente, exigente, usuário da palavra e que emana violência. É mérito de Canetti ter fixado teoricamente esse estágio da modernização, no qual o fenômeno da multidão capaz de se reunir diante de si mesma e para si mesma esteve presente nas cenas cruciais do espaço psicopolítico moderno.

Se, em suas análises, percebemos um aspecto ao qual não podemos atribuir traços completamente contemporâneos, então o motivo disso deve ser procurado sobretudo na circunstância de que no meio século decorrido entre a concepção de *Massa e poder* e o presente, ocorreu uma mudança radical da sociedade moderna, que modificou fundamentalmente seu estado de agregação como pluralidade organizada. As massas atuais pararam essencialmente

de ser massas de reuniões e ajuntamentos; elas entraram num regime no qual o caráter de massas não se expressa mais na reunião física, mas na participação em programas de meios de comunicação de massa. Por isso os muitos não mais "pululam", "apenas fluem livremente".[4] Através de uma espécie de "cristalização" eles se distanciaram de um estado no qual sua aglomeração era uma possibilidade constantemente ameaçadora ou promissora. A massa de ajuntamento tornou-se uma massa relacionada a um programa — e esta se emancipou, de acordo com a definição, da reunião física num local comum a todos. Nela, como indivíduo, se é massa. Agora se é massa sem que se veja os outros. A conseqüência disso é que as sociedades de hoje — ou se pode dizer: as pós-modernas — não mais se orientaram primariamente pelas suas próprias experiências corporais, mas se observam apenas por meio de símbolos das comunicações de massa, de discursos, modas, programas e celebridades. Aqui o individualismo de massa[5] de nossa época tem o seu motivo sistêmico. É o reflexo daquilo que hoje, mais do que nunca, é massa, também sem se reunir como tal.

4. Hans Freyer, *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*. Stuttgart, 1955, p. 224.

5. A expressão já aparece em 1924, usada por Werner Sombart em "Der Proletarische Sozialismus", *Sozialismus und soziale Bewegung*, n. 10, v. 2, p. 103.

Para lembrar o psicólogo social David Riesman: *the lonely crowd* são os indivíduos constantemente desligados do corpo coletivo, cercados por campos de força da mídia, em sua multiplicidade ilimitada. Em seu "abandono organizado" — como Hannah Arendt chamou a situação psicossocial do início das dominações totalitárias —, eles formam a matéria-prima de todos os experimentos antigos e futuros da dominação totalitária e midiática.

A massa não reunida e não reunível na sociedade pós-moderna não possui mais, por essa razão, um sentimento de corpo e espaço próprios; ela não se vê mais confluir e agir, não sente mais sua natureza pulsante; não produz mais um grito conjunto. Distancia-se cada vez mais da possibilidade de passar de suas rotinas práticas e indolentes para um aguçamento revolucionário. Seu estado corresponde ao de um grupo gaseiforme, cujas partículas oscilam cada uma por si em espaços próprios, com respectivas cargas próprias de força de desejo e negatividade pré-política, e cada uma por si resistindo diante dos receptores de programa, renovando a dedicação à tentativa solitária de elevar-se ou divertir-se. A cada década por que a nova massa passa nesse seu estado "decomposto" ou desagregado, ela continua perdendo todo sentido para o lado impulsivo, infecciosamente borbulhante e arrebatadoramente pânico, do estar-aí [*Dasein*] em conjuntos que se contam

em milhões e milhões. Mas, se observamos bem, em tais milhões de indivíduos isolados aparecem ao fim e ao cabo mais os traços comuns que os individuais, mesmo que jamais se aglomerem em massa urgente e mesmo que então cada um deles permaneça imbuído pelo sentimento de sua singularidade e de sua distância de todos os outros. Massas que não se reúnem mais efetivamente tendem com o tempo a perder a consciência de sua potência política. Elas não sentem mais como antes sua força de combate, o êxtase de sua confluência e de seu pleno poder de exigir e tomar de assalto, como nos tempos áureos dos ajuntamentos e concentrações. A massa pós-moderna é massa sem potencial, uma soma de microanarquias e solidões que mal lembra o tempo em que — incitada e conscientizada pelos seus porta-vozes e secretários-gerais — deveria e queria fazer história como coletivo prenhe de expressão.

O que Canetti sabe sobre pretume de gente, esse perigoso fundamento de juízos sobre ajuntamento e descarga, sobre demagogias e ser-arrebatado, sobre crescimento e paranóia — tudo isto hoje deveria ser reformulado num exame sobre a participação de inúmeros indivíduos isolados em programas de meios de comunicação de massa. Uma sociedade por demais midiatizada vibra num estado no qual os milhões não podem mais aparecer negra, densa e

impetuosamente como totalidade efetivamente reunida, não mais como seres vivos de um coletivo que conspira, conflui e irrompe. Mais do que isso, hoje a massa vivencia a si própria somente em suas partículas, os indivíduos, que como partículas elementares de uma vilania invisível se entregam exatamente aos programas nos quais é pressuposto seu caráter de massa e vilania. A maioria dos sociólogos contemporâneos deixa-se seduzir por essa averiguação achando que teria passado a época em que a direção da massa representaria o problema central da política e da cultura modernas. Nada poderia ser mais errôneo do que essa visão. Entretanto, as massas da mídia, sob a influência das mídias de massa, tornaram-se massas coloridas ou moleculares. Por isso, faz sentido que tanto a sumária quanto a elaborada crítica cultural de nossos dias se organize sobretudo com a reciprocidade das massas da televisão e televisões de massa. Mostraremos a seguir, no entanto, onde essa crítica não atinge seu objeto.

Onde ainda acontece que os muitos esbarrem fisicamente em si mesmos, como massa de horário de pico e engarrafamento, como multidão em reunião involuntária, eles mostram em cada um de seus átomos a tendência de passar apressados por si mesmos como por um obstáculo, e se amaldiçoar, qual uma impertinência, um excesso, como matéria no lugar errado. Aqui eles são dominados pela evidência

da desgraça de serem muitos. Só em raros momentos, quando em festivais populares a massa de felicidade é fundida num corpo coletivo extático, ainda brilha através da apatia pós-moderna uma centelha dos dionisos políticos e das reuniões da multidão lúcida despertada por si mesma — especialmente tão logo uma tonificante música pop, pronta para o uso, proporcione aos reunidos sua excitação e descarga.

Caso se queira definir a diferença entre a época de Canetti e o presente, então se poderia dizer o seguinte: como hoje a massa ultrapassou o estágio de capacidade de reunião, o princípio do programa teve de substituir o princípio do líder. Por conseqüência, é suficiente explicar a diferença entre um líder e um programa para evidenciar o que diferencia a massa preta clássico-moderna reunida da massa pós-moderna midiatizada, estilhaçada e colorida. Trata-se aqui da diferença entre descarga e entretenimento. É também ela que determina a diferença entre o modo fascistóide e o democrático de massa da direção de afetos que vivenciam as grandes sociedades de comunicação intensa.

Historiadores e sistematizadores concordam que o princípio do líder faz parte das características constitutivas da direção social fascista. Fascismo é um estágio relativamente provável, mesmo que não

inevitável, na execução do programa de desenvol-

ver a massa como sujeito — pela razão tão complicada quanto plausível de que as massas ativadas e em busca de descarga podem fantasiar em seus líderes sua própria subjetividade inacabada como sendo acabada. O tornar-se sujeito por meio do outro que se sobressai se apresenta, nessa visão, como um interstício para a real autocompreensão. Não foi por acaso que a maioria dos regimes fascistas, mas também os populistas de esquerda, estavam possuídos pela motivação da popularesca assembléia geral, e de tudo tenham feito para mobilizar as massas numéricas, através de cuja aclamação esses regimes se afirmam como formas legítimas de ordem política, como massas unidas fisicamente reais. Os comícios do Partido Nacional-Socialista dos Trabalhadores Alemães (NSDAP) do Terceiro Reich perseguiram essa motivação até as mais extremas conseqüências. Se alguma vez a idéia de uma assembléia nacional, como a convenção popular de fato realizada, se aproximou de sua concretização foi nesses desfiles do partido identificado com o povo, partido no qual um quase-socialismo de direita mostrou sua representação para si mesmo e para a esfera pública dos meios de comunicação. Aqui o espectro de uma maligna indefinição de classe psíquica tornou-se uma realidade física. Em virtude de sua presença na esplanada de Nuremberg, os reunidos desencadeavam a ficção básica de grandes sociedades nacionalizadas:

que a entidade popular é capaz e necessita de uma auto-experiência periodicamente repetida como totalidade reunida de momento. Nessas procissões rijas e pesadas as massas "molares" formadas se entregavam à idéia de que se lhes defrontava, em pessoa e visivelmente, o ápice de si mesmas na forma do *Führer*. Durante a "missa hipnótica"[6] pretendia-se a fusão entre massa e *Führer* como o eficaz selo do projeto de trazer para si a massa como sujeito. Nesse arranjo, no entanto, a massa extraía de si mesma seu foco ideal do sujeito, mas era plausível essa exteriorização do melhor de si com edificantes analogias com o culto católico aos santos e com a criatura-gênio cultural-burguesa. De fato, autores contemporâneos já reconheceram no fascismo uma variedade da religião da arte e dos heróis burguesa — assim, por exemplo, Robert Michels, que em 1924, num brilhante artigo sobre a ascensão do fascismo na Itália, escreveu:

> "O fascismo é absolutamente carlylico. Raramente a longa e confusa história do sistema partidário moderno nos deu um exemplo tão prototípico das necessidades internas da massa para o *hero worship* como oferece o fascismo. Confiança absoluta, cega, e adoração ardente levam esse partido de encontro ao seu líder, o Duce."[7]

6. A expressão é de Serge Moscovici, *Das Zeitalter der Massen. Eine historische Abhandlung über die Massenpsychologie*. Frankfurt, 1986, p. 182. [Ed. francesa: *L'Âge des foules. Un traité historique de psychologie des masses*. Paris, Fayard, 1981.]

Com a referência de Michels ao ideologema de Thomas Carlyle do heroísmo e adoração aos heróis na História, copia-se expressamente uma característica da subjetividade de massa moderna. Pois o que aqui se diz sob a expressão *hero worship* [culto ao herói] não passa da confissão de que no pretume humano existe algo que não pára de sonhar com maior claridade. De fato, as massas desenvolvem sua própria forma de idealismo e impõem sua vontade de fazer sobressair o herói, às vezes sem se desconcertar com qualquer percepção.

Absolutamente carlylico: todo o sistema da cultura de massas midiatizada é atingido por esse predicado. Com o modo midiático de adoração aos heróis entramos no regime de afetos do desfraldado narcisismo de massa. Venerar a celebridade de modo carlylico, típico de massas e de acordo com a mídia — isto significa subordinar radicalmente a percepção à projeção e, sem considerar as qualidades do objeto admirado, concretizar o desejo subjetivo por idealização, transfiguração, superestimação. Que

7. Robert Michels, *Masse, Führer, Intellektuelle. Politisch-soziologische Aufsätze 1906-1933*. Frankfurt e Nova Iorque, 1987, p. 293.

Michels qualificasse a admiração e veneração como "necessidades internas da massa" expressa o juízo de que a massa também e justamente, em seu estado gregário de semi-subjetividade confluente e em busca de descarga, insiste em ver refletido de fora seu próprio resultado na confirmação transfigurante. O mecanismo de identificação une-se, assim, à regressão do espectador treinado, no aspecto cultural de massa, para produzir discípulos suficientemente narcotizados. Nesses tipos de admiração, a ilusão ávida de felicidade torna-se violência política no desvio por meio de um ideal primitivo inapto ao consenso. Lá onde é venerado dessa maneira, o objeto de adoração não é procurado na vertical, mas encontrado na mesma altura, *vis-à-vis*. Sem conhecimento dessas alianças narcopolíticas, as batalhas-fantasmas e guerras de mídia do século XX permanecem para sempre apenas turbulências irracionais, às quais uma pesquisa tipicamente burguesa anexará o predicado "incompreensível".

Para nenhum culto à personalidade deste século vale mais a fórmula da idealização horizontal do que para a hitlermania, que, de acordo com a sua substância, nunca foi outra coisa senão uma autoadoração da mais lasciva mediocridade, com ajuda da figura do líder como um meio público de culto. Também o culto à personalidade é uma fase do programa de desenvolver a massa como sujeito. Por isso,

pode-se conceber os heróis da era burguesa e de massas, tanto os clássicos quanto os ditadores populares, como testemunhas do fato de que na comunicação duradoura em surgimento nos estados nacionais também puderam atuar indivíduos e mídias de massa — razão pela qual o culto ao gênio e culto ao líder puderam temporariamente misturar-se sem demasiado esforço.[8] No entanto, era preciso o talento especial dos alemães pela auto-hipnose coletiva para encenar aquelas luas-de-mel entre idealismo e brutalismo, que nos extáticos primórdios da "revolução nacional" de 1933 produziram um singular clima de alienação de massa. Thomas Mann representava o juízo de uma minoria quando, em setembro de 1939, já decidido a emigrar para os Estados Unidos, diagnosticava os alemães como um povo que tinha passado a "venerar a ignorância e a rudeza".[9] Essa veneração, contudo, era apenas uma forma teimosa do desejo de reconhecimento. Quem quiser entender o efeito-Führer de uma distância histórica suficiente, deve deixar de tentar pesquisar uma demonização pessoal do ditador. A aptidão de Hitler para o seu papel no psicodrama alemão não

8. E isto em ambas as duas direções: não apenas Hitler pôde deixar-se celebrar como artista, como também o ídolo pop Madonna acreditava encontrar sua chance (ainda que apenas midiática) de assumir o papel da *lady* fascista Evita Perón.

9. *Neue Rundschau*, 1999, 4º caderno, p. 177.

se baseava em capacidades incomuns ou carismas brilhando ao longe, mas em sua vulgaridade inatingivelmente evidente e na disposição resultante de berrar do fundo da alma para grandes multidões. Hitler parecia remeter os seus ao tempo em que o berro ainda ajudava. Desse ponto de vista, ele foi o artista de ação de maior sucesso do século XX.

Em ressonâncias horizontais do tipo citado fundamenta-se a continuidade funcional entre o culto ao líder pelas massas em descarga da primeira metade do século XX e o culto ao estrelismo pelas massas do entretenimento na segunda metade. O segredo do *Führer* de antes e dos astros de hoje consiste no fato de que são tão semelhantes aos seus mais apáticos admiradores como não o ousaria supor qualquer envolvido. Se mesmo eminentes intelectuais alemães participaram do "*salto mortale* rumo ao primitivismo"[10], isso não desmente absolutamente estas conexões, e sim deixa visível a superfície de contato a partir da qual foi possível a "aliança entre populacho e elite".[11] De acordo com Hannah Arendt, é o ponto em que a impotência desorganizada de inúmeros indivíduos passa para o "abandono organizado" dos muitos que se deixam tomar

10. Rüdiger Safranski, *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*. Munique, 1994, p. 272.

11. Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. Munique, 1986, p. 702-25.

tanto pelos movimentos totalitários como pelos entretenimentos totais.

No que diz respeito às qualificações de Adolf Hitler, os resultados são conhecidos: na medida em que se entregava como líder, ele não era absolutamente um contraente destacado das massas por ele conduzidas, mas o seu subordinado e sua essência. Ele possuía quando queria a ordem imperativa da vilania. Ele não entrou em campo em função de alguma extraordinariedade, mas por sua inequívoca rudeza e pela manifestação de sua trivialidade. Se havia alguma coisa de especial nele, isto residia somente na circunstância de que parecia ter inventado em tudo a sua própria vulgaridade, como se fosse o primeiro a ter reconhecido na vilania em si um objetivo que se podia perseguir até o fim. Neste sentido, a autoconsciência de Hitler de ser a encarnação de um destino era adequada ao seu papel histórico na mídia. Nele o narcisismo vulgar tornou-se próprio para os palcos. O sonho do grande sucesso sem mérito tornou-se verdadeiro nele e, através dele, para inúmeras pessoas. Por ser capaz de reunir em si as infâmias sonhadoras dos mais variados grupos, ele provocava atração nas mais diversas partes. Somente como um meio multivulgar, era capaz de formar o denominador comum de sua partícula de sequazes. Irmão Hitler estendia a mão para todos que queriam realizar fatalidades em seu próprio favor.

Quem sempre estivesse pronto para extinguir a percepção para melhor poder fantasiar o Salvador, até mesmo o "Salvador da cultura" anunciado pelos georgianos, poderia enganar-se como quisesse com essa máscara. Mas mesmo se as massas não pudessem reconhecer sem ajuda que tinham diante de si uma marionete perversa, um filhinho-de-mamãe encouraçado, coprófilo, impotente e com explícitas tendências suicidas, seus traços de caráter histéricos, ordinariamente megalomaníacos e cômicos estavam desde o início direta e publicamente evidentes. Por isso os documentos fotográficos ainda hoje dizem mais sobre ele do que biografias de centenas de páginas. Ele é sempre visto posando para as ilusões das massas; quando falta a pose, resta somente a nulidade do furioso meio desprovido de caráter. Hitler, o coletor de ilusões e político hipnotizador, não era absolutamente talentoso, sob nenhum aspecto uma personalidade criadora. Para o seu êxito bastava que pudesse ser um receptor popular. Ninguém que fosse paciente o bastante para um segundo olhar poderia confundi-lo com uma pessoa talentosa, mesmo que Winifred Wagner, a viúva nada alegre, calculadamente tenha preferido jogar-lhe belos olhares nos anos críticos. A conspiração contra a percepção sabia exatamente o que não queria ver. Esse homem foi o miasma em forma de gente da pequena burguesia mais ignorante

de espírito das mais sombrias províncias da Áustria, um longo espasmo de suburbanice e vingança, ou como Winston Churchill disse certeiro e com um ódio quase fraternalmente clarividente, um "aborto de inveja e vergonha". Ele foi o desejo de reconhecimento que se tornou maligno. Mas como as massas psiquicamente famintas e as partes frágeis da elite farejaram nesse homem público sua inconfundível pessoalidade; como não era necessário erguer os olhos para ele para esgotá-lo; como bastava ligar igualitariamente a própria vulgaridade rancorosa e a putrefata incapacidade para a vida à dele para acreditá-lo sublime e elevado por si mesmo até a glória; como não era senhor, mas alguém oriundo de onde era ampla a base; como era um delegado horizontal, o ativista, o animador do ódio, o bem-compreensível vociferante da vizinhança, que se ofereceu como contêiner das frustrações da massa[12]

– ou seja, somente por isso: como ele não era diferente demais, não era superior, não era realmente talentoso, não era bonito e sobretudo como não agia distintamente, pôde estar certo da concordância de numerosos muitos para as suas rudezas e petulân-

12. O teorema dos políticos como "contêineres emocionais" remete a Lloyd de Mause. Ver também Thomas Macho, "Container der Aufmerksamkeit. Reflexionen über Aufrichtigkeit in der Politik", in Peter Kemper (Org.), *Opfer der Macht. Müssen Politiker ehrlich sein?*, Frankfurt e Leipzig, 1994, p. 194-207.

cias, para a sua biologia ruidosa e seu grunhido de crueldade e grandeza. Hans Pfitzner compreendeu definitivamente o fenômeno Hitler quando, quase acidentalmente, falou do Führer como um "Prometeu desacorrentado" — uma palavra na qual o caso de amor das massas com seu herói é mostrado com o seu título correto, definitivo e suficientemente cômico. De fato, Hitler foi o inconfundível produto de uma invenção de figuras do modo de projeção horizontal dos meios de comunicação de massa — e justamente nessa qualidade, como espectro carlylico, ele permanece reconhecível como portador de uma função que também, depois da conversão da descarga política para o entretenimento não-político, permaneceu característica da administração dos afetos de democracias de massa liberais. Com o programa carlylico, começou a fase aguda da cultura de massas: ele introduz a refuncionalização da tensão vertical para o reflexo horizontal. Sob esse signo começa a destruição de hierarquias, cuja ambivalência se desenvolve de forma crescente no experimento da modernidade.

Quando as massas agitadas correram atrás de seu herói, equipararam-se às pessoas na sucção do ajuntamento, sobre as quais Canetti disse: "(...) elas têm um objetivo. Ele existe antes que tenham encontrado palavras para ele: o objetivo é o mais negro...". Um indivíduo único também pode apre-

sentar o estar-aí [*Dasein*] da massa de forma tão concisa que pode tornar-se cerne do ajuntamento. Num único indivíduo, num tal *Führer*, num astro da mídia, de fato fica tudo preto de gente.

2

No projeto da modernidade de desenvolver a massa como sujeito, acumulam-se, tanto quanto pudemos entender, material explosivo psicopolítico e facilmente inflamável. Ele pode detonar por meio de faíscas tanto de cima como de baixo.

Como todos os programas de desenvolvimento, este também deve ofender seu destinário tão logo o faça entender que ele ainda não é o que deve ser. Bruno Bauer já notara ironicamente: "Para termos algo grande, recentemente a massa foi içada ao cartaz. Quer-se levá-la para cima, como se ela então fosse milagrosamente... destacada para cima!"[1] Evidentemente, não se pode ter desenvolvimento sem a ofensa do que está a ser desenvolvido, pois quem quer desenvolver, condescende com o não-desenvolvido. Caso se queira distanciar-se dessa implicação

1. Bruno Bauer, "Die Gattung und die Masse, 1844", in Hand Martin Sass (Org.), *Feldzüge der reinen Kritik*. Frankfurt, 1968, p. 213.

precária do pensamento de progresso, ascensão e elevação, então deve-se imediatamente absolver a massa das exigências de desenvolvimento e assegurar-lhe ter ela, assim como é, atingido a sua meta. Na alternativa entre desenvolver e mimar movem-se os discursos modernos sobre o homem como um fim em si mesmo. Por isso a modernidade é a arena de um conflito, em princípio interminável, entre evolucionistas, que prometem esforços, e sedutores, que doutrinam o fim do esforço. Não importa quem se intrometa na fabricação de discursos sobre os atuais sistemas sociais e suas populações, as elites e as massas, os iguais e os mais iguais, os muitos e os muito muitos, já se decidiu, esteja-se ciente ou não, se quer desenvolver ou ofender um grande número de pessoas, ou adulá-las e seduzi-las. O que na modernidade se percebe nas lutas culturais e nos combates partidários ideológicos, na maior parte das vezes não passa de disputa entre ofensores e aduladores. É uma luta que se trava pela prerrogativa de fazer especial justiça com os reais e verdadeiros interesses de muitos, quando não de todos.

Lá onde se deve escolher em relação a um coletivo entre comunicação vertical (ofender) ou comunicação horizontal (adular), existe algo que se deve chamar de problema objetivo de reconhecimento. No conceito de massa estão incluídas características que *per se* tendem a uma retenção do reconhecimento. Reconhecimento recusado chama-se desprezo — assim como contato físico recusado e repudiado se chama nojo. Se o mundo moderno, como alguns intérpretes de Hegel expuseram com bons argumentos, é uma arena de lutas generalizadas por reconhecimento, então inevitavelmente ele deve levar a uma forma de sociedade na qual o desprezo se torna epidêmico — por um lado, porque reconhecimento, assim como atenção, é uma fonte cujo valor está correlacionado com sua escassez; por outro lado, porque os pretendentes a reconhecimento, na medida em que se multiplicam ininterruptamente, necessariamente se superexigem de forma recíproca; e por fim porque a massa como tal representa um pseudo-sujeito com o qual não se pode travar relações sem trazer à baila um elemento de desprezo, e incluo a adulação como um desprezo invertido.

Pouco se conhece sobre a história e a lógica desse drama do desprezo que adere aos tempos modernos em seu todo como uma doença hereditária íntima. A filosofia academicamente organizada afastou-se do tema, e a esfera pública é constantemente escarpada demais devido a lutas por reconhecimento, assim como correntes de desprezo e náusea, para conseguir uma visão livre sobre o campo de batalha. Certo é somente que com o início dos tempos modernos aumentaram os sacrifícios. O desprezo

deixa de ser um afeto reservado para quem está no escuro, os excluídos e desconhecidos; ele não vale por muito tempo apenas para os bárbaros ou outras irritações em forma humana, percebidos sob o "emblema da inferioridade cósmica".[2] Ele também não permanece por muito tempo limitado às quedas biliosas de indivíduos arrogantes, que, como Leonardo da Vinci, foram da opinião de que as pessoas, em sua enorme maioria, não passariam de "preenchedoras de fossas sanitárias". O roteiro dos tempos modernos prevê, mais do que isso, que sujeitos coletivos que não pertencem à alta nobreza — primeiramente a nobreza média e a cortesã, depois a burguesia, a pequena burguesia, a classe trabalhadora e as chamadas minorias — sucessivamente, comecem a manifestar uma paixão da dignidade, historicamente inédita, e para a sua satisfação, se dirijam à arena política e literária. Não se compreende o suficiente acerca do conceito "partido", com o qual os atores de coletivos políticos se autodenominam o mais tardar desde o século XIX, se forem entendidos apenas como partidos de interesses. Os grupos autenticamente políticos são sempre ao mesmo tempo campos de força nos quais se formam paixões da dignidade. Desde então eles querem

2. Ver Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt, 1997, p. 956.

encher os livros de história e ser enaltecidos como grandezas públicas, às quais logrou a evolução da indolência ofendida para a subjetividade de expressão poderosa. Deve-se notar que os grupos em ascensão dos tempos recentes não apenas manifestam um *pathos* autobiográfico; eles desenvolvem, também sem exceção, um afeto filantrópico, mais exatamente autofilantrópico. Não esqueçamos que também os Estados nacionais dos séculos XIX e XX só puderam tomar forma como experimentos de dignidade coletiva e auto-elevação conduzidos pela mídia de massa — e que a chamada política externa foi sempre necessariamente dramatizada entre essas tensões de atenção e desprezo, contanto que incluíssem concorrências no imaginário. Ninguém menos do que Max Weber atestou-o numa nota epistolar de 1906, ao escrever ao seu amigo e correligionário Friedrich Naumann, a respeito de Guilherme II:

> "O volume de desprezo que nos é manifestado como nação no exterior (Itália, América, em toda parte!!!) (...) — e com razão!, isto é decisivo —, porque aceitamos *este* regime *desse* homem, pouco a pouco virou um fator de poder de significado político mundial de primeira grandeza (...)"[3]

3. Citado em: Golo Mann, *Wissen und Trauer. Historische Portraits und Skizzen*. Leipzig, 1995, p. 115.

Mas o atalho da dignidade do sujeito para todos parece antes levar mais para baixo do que para cima. Já nos primórdios da nova psicopolítica, naquele século XVII no qual, concomitante à guerra civil motivada pela religião, também surgiu a idéia do elemento político como uma esfera artística autônoma e técnico-estatal, Thomas Hobbes se propôs a tarefa promissora de desenvolver a massa como súdita. Ao seu gênio teórico e sua dureza prática somos gratos pela idéia de que subjetividade e servidão convergem tanto etimologicamente quando na realidade — um estado de coisas que ainda hoje se manifesta inequivocamente no *subject* inglês e no *sujet* francês, enquanto em alemão nos satisfazemos com o *Subjekt* oficial e filosoficamente suspeito. A massa a ser desenvolvida como sujeito, conseqüentemente, surge na tribuna teórica dos tempos modernos na figura de uma multidão homogeneizada de súditos sob um soberano estatal e tecnicamente modernizado. Sua primeira característica é a submissão racional em interesse próprio ou a passividade voluntária no Estado.[4] O interesse de Hobbes na qualidade do

4. Resta notar aqui que a construção absolutista do súdito está preconfigurada nas instruções para a formação catequética e escolar, que ganharam validade a partir da metade do século XVI em conseqüência da Reforma. Aqui ocorre o nascimento da política interna a partir do espírito de adestramento religioso. A autoridade deve e tem de engajar-se clerical e politicamente a partir dessa época. Por volta de 1556 um teólogo luterano adverte

subject e do súdito das massas se fundamentava em seu propósito de reconstruir radicalmente a máquina estatal do feudalismo tardio destruída pela guerra civil, e de forma que os indivíduos, como partidários e como particulares, nunca mais pudessem ter condições de dar à sua paixão da dignidade — Hobbes provavelmente diria: à fúria da confissão e do orgulho — a preferência pelo bem de uma *commonwealth*. Para alcançá-lo, pareceu necessário a Hobbes castrar politicamente todos os pretendentes a reconhecimento, praticamente toda a população do Estado absolutista, em particular a alta nobreza e a nobreza rural, a fim de marcar a todos com o critério distinto da capacidade estatal, da submissão solícita, à qual inicialmente pertence a submissão em questões religiosas — e isto significa, lançando um olhar nos dramas do século XVII, a renúncia à fúria sagrada da confissão. Submissa é a consciência burguesa, que sabe que, pela pacificação do espaço público, deve renunciar às próprias pretensões à soberania. O submisso ideal seria aquele que finalmente entendeu

os príncipes locais, juntamente com seus funcionários e seu grupo docente, que se tornem "teólogos policiais", para que "seitas não (desencadêem...) revolta e desprezo". "Desprezo", portanto, pode denominar primeiramente uma disposição anarquóide e antinômica. Com opinião semelhante o jurista Oldendorp ensina em 1530: "A descrença traz desprezo de Deus e do próximo...". Ver Hans Maier, *Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre*. Munique, 2ª ed., 1980, p. 102 e 107.

que ainda só deve existir um único soberano, o portador realmente em exercício de todo poder legítimo, e que ele, como súdito confesso, sensatamente entregou suas emoções rebeldes e "protestantes" ao soberano artificial. Conseqüentemente o cidadão, que se submete em interesse próprio, só pode contemplar a soberania fora de si mesmo. Ele a avista na figura do príncipe, que deve encarnar sublimemente e concretizar com mão de ferro o potencial de poder tornado racional — psicanaliticamente falando: o superego dos súditos.

Hobbes entende que essa sua reconstrução do campo político não deve convir à teimosia da maioria dos detentores de velhas liberdades e novas pretensões. Razão pela qual ele se vê impelido a consolidar sua máquina estatal em fundamentos que vão mais fundo do que toda vaidade nobre, ainda que lutadora, e todo credo burguês. Quem procura o súdito deve entender o homem em sua raiz. Para que todos se submetam a um soberano, serve ao lógico do Estado uma redução antropológica de todas as individualidades sob uma base de motivo estável, natural e comum. Pois a submissão geral e homogênea só pode ser garantida se existir algo na natureza do homem que, sob todas as circunstâncias, aja mais poderosamente do que aquela paixão do desejo de prestígio, honra e apreço, da qual os contemporâneos das décadas de guerras civis deram provas tão evidentes quanto fatais.

Como teórico do Estado, Thomas Hobbes era suficientemente otimista para poder mostrar na natureza humana um tal motivo que tende a levar à submissão, porque, como antropólogo, era suficientemente pessimista para atribuir a todos os homens pressupostos comuns de baixeza ou ordinariedade. Como mais tarde Espinosa, ele parte da suposição de que todos os indivíduos estão plenos de uma irrenunciável ambição de autoconservação. Claro que para ele essa ambição ainda guarda, por fim, uma tendência defensiva. Pois mesmo que as agressivas e expansivas paixões, impulso por prestígio, ciúme e cobiça de vantagens pessoais, façam parte dos agentes mais poderosos da ambição por autoconservação — como podemos verificar no malafamado 13º capítulo da 1ª parte do *Leviatã*: *Da condição natural do gênero humano no que concerne a sua felicidade e a sua desgraça* —, mesmo assim essas paixões são superadas por uma motivação conservadora de todas as motivações: o medo, mais exatamente o *fear of death*, que prevalece mais poderosamente do que todos os apetites positivos. Nele deve ser buscado o fundamento universal de submissão como cuidado racional por si mesmo em vista de ameaças de destruição manifestas ou latentes. Hobbes não deixa de enfatizar que é a igualdade das pessoas que constitui a fonte da guerra contínua entre elas. Razão pela qual os naturalmente

iguais precisam de uma lei sobre si ameaçadora que a todos convença uniformemente e que os impeça de causar reciprocamente o que intencionavam:

> "A natureza fez os homens tão iguais, quanto às faculdades do corpo e do espírito que, embora por vezes se encontre um homem manifestamente mais forte de corpo, ou de espírito mais vivo do que outro, mesmo assim, quando se considera tudo isto em conjunto, a diferença entre um e outro homem não é suficientemente considerável para que qualquer um possa com base nela reclamar qualquer benefício a que outro não possa também aspirar, tal como ele. Porque quanto à força corporal o mais fraco tem força suficiente para matar o mais forte, quer por secreta maquinação, quer aliando-se com outros (...).
>
> Desta igualdade quanto à capacidade deriva a igualdade quanto à esperança de atingirmos nossos fins. Portanto se dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo que é impossível ela ser gozada por ambos, eles tornam-se inimigos."[5]

O homem que não é ameaçado não é salvo — este é o fundamento oculto da arte absolutista: forçar pessoas à coexistência pacífica em associações

5. Thomas Hobbes, *Leviatã*. Trad. João Paulo Monteiro. São Paulo, Ícone, 2000.

estatais. Por isso o potencial decisivo do poder nos tempos modernos consiste em conseguir ameaçar autenticamente, quer dizer, mostrar aos inimigos e súditos o seu regente, a morte. Nesse fazer-se terrível do Estado do início dos tempos modernos e do barroco residem as origens da intocabilidade em sua acepção moderna. A fonte mais efetiva da consciência de igualdade é a ameaça, igual para todos, feita por um Estado potencialmente assassino de todos. O que se chamou de seu monopólio de violência permanecerá insuficientemente compreendido enquanto estiver separado do monopólio do medo que o Estado intocável, como teatro das ameaças internas e externas, reclama para si. A intocabilidade é fixada em interpretações rasas demais, quando, de acordo com o exemplo de Burke e Kant, só se a apreende no estado que ela alcançou no fim do século XVIII — quando a indústria cultural que se estabelecia se pôs a envolver as sociedades burguesas em jogos de autoestressamento de terror romântico. Nestes o elemento ameaçador e sublime há muito perdeu a potência e se transformou numa mera grandeza estética; ele oferece aos seus consumidores amostras bem-vindas de declínio no monstruoso. Na distância segura da morte os espectadores se certificam de sua solidariedade recíproca, na medida em que, em vista de belos jogos de morte, conciliam seus abalos. A primeira ameaça, ao contrário, é o ato cardinal da linguagem

do poder, que dá aos seus súditos e vizinhos um ultimato de até quando têm de tornar-se racionais. Assim, falam aqueles que acreditam ter de decidir em casos reais ou em jogos de idéias. Não por acaso, os teoremas da filosofia política e policialesca dos tempos modernos orientados pela ordem e pelo consenso — de Hobbes, passando por Robespierre até Carl Schmitt — evidenciam uma grande afinidade com estilos autoritários-exclusivos do trato com seus adversários e dissidentes. Com isso, atestam que, no poder de ameaçar que almeja ser completado pelo poder de avançar para a realização, reconheceram sua base existencial verdadeiramente eficaz.

A operação básica hobbesiana, a redução do comportamento humano a um último móvel, o medo, libera conseqüências de época. Com ela começa uma era que torna "o homem" sistematicamente suspeito e por isso o pensa a partir de baixo. Porque seu propósito é compreender a natureza humana como calculável teoricamente, tanto quanto educável e manipulável na prática, o novo mundo das "policéias" racionais se vê obrigado a construir a coletividade política a partir do plano de impulsos inferiores. Não estamos em vão na era dos construtores de máquinas, tanto políticas quanto civis, e dos anatomistas, tanto físicos quanto morais. Para compreender como funciona a máquina de força

"homem", é necessário conhecer seu mecanismo de propulsão — mas os propulsores, as moções, as paixões, os apetites, jamais podem ser diferentes, nessa visão, do tipo mais elementar. Se é vilania, então tem método — durante toda uma era explicar, compreender e difamar darão no mesmo no que diz respeito ao homem. Conseqüentemente estariam dadas as condições sob as quais a frase "*Tout compreendre c'est tout pardonner*" seria verdadeira, sem ressalvas? Não inteiramente, pois deve-se acrescentar que tudo compreender em verdade significa tudo desprezar.[6] A era da desverticalização começa com o fato de que se busca o nomem sempre embaixo. Uma tendência metodicamente controlada de um desprezo de todos por todos infiltra-se nas premissas da doutrina política moderna do homem. Do interesse por subjetividade uniforme do súdito surge diretamente o interesse por uma base confiável de vilania generalizada. Se a vilania é a base, como superestrutura deve aparecer a distinção. Quem, numa época esclarecida, não concordaria que meros fenômenos de superestrutura deveriam ser levados de volta à sua verdadeira base? A respeito dessas relações pode-se

6. A máxima idealista concorrente: "tudo compreender significa tudo transfigurar" (quer dizer, transferir para Deus), que se dá a partir de suposições pansófico-panteístas dos tempos modernos, não poderia se impor contra a tendência da racionalização por baixo.

notar, além disso, que igualdade pós-cristã nunca significou um valor em si, mas representou um meio de o Estado moderno dinamizado se organizar na base de uma natureza humana comum e confiável, firmemente abraçada.

Há de se objetar que Hobbes era um excêntrico que nunca pôde tornar-se verdadeira autoridade. Considerar-se-á que ele era um advogado "gnômico"[7], com tendência a exageros, de um forte Estado fictício, um absolutismo no papel, que não encontrou correspondências na realidade, e considerar-se-á também que não nos vemos instados a respeitar o autor de *Leviatã* como precursor da democracia moderna. Explicar-se-á que ele ficou prisioneiro de seu temperamento fóbico e que não conseguiu pensar além das traumáticas fixações da própria era. Não obstante, pode-se mostrar que com Hobbes começam as antropologias especificamente modernas e políticas. Mais do que outros, ele contribuiu para fundamentar o igualitarismo antropológico — aquela convicção da natureza igualitária psicológica das pessoas, na qual a idade moderna política alicerça um de seus critérios.

Com o hobbesianismo se inicia a abolição teórica da nobreza. Mais de cem anos antes da *terreur* da Revolução Francesa manifestar a vontade de cortar

7. De acordo com uma caracterização de Leo Strauss.

toda cabeça que queria erguer-se mais alto do que as de estatura burguesa, a incipiente antropologia política derruba a idéia da distinção como um todo, na medida em que, com argumentos psicológicos, prova a partir da natureza que todas as pessoas vivem a partir das mesmas bases de afeto e que todas as diferenças políticas ou corporativas entre elas são quase insignificantes em vista das semelhanças maciças no que diz respeito aos seus impulsos internos.

O que a destruição teórica da nobreza em Hobbes faz regredir mais rapidamente é a tese de que, em última instância, os homens, sem exceção, são movidos pelo medo. Pois quem proclama o medo como motor universal abole a tradicional autofundamentação da nobreza — seu repúdio do medo da morte — e relega também os aristocratas que desprezam o demasiadamente humano a uma humanidade intermediária, que se fundamenta na aliança por interesse entre razão, medo e autoconservação. Nessa situação intermediária a modernidade está consolidada como programa e empreendimento. Aqui, todo excesso humano para cima *a priori* é repudiado. O dever de se manter no centro constitui a impronunciada sobre-regra do ser-no-mundo como cidadão, súdito e homem. Além disso, a refutação psicológica da nobreza e de seu excesso possui seu equivalente na refutação do sagrado ou do

homem bom demais, com a qual se distinguirão os moralistas franceses do século XVIII. Assim como Hobbes corta a própria idéia da vida distinta com o motivo/tema radical do medo, os moralistas destroem as premissas do ideal excessivo de altruísmo — no qual a concepção de uma vida sagrada tem sua fonte — com o motivo/tema radical do amor-próprio. Porque a modernidade não pode mais precisar de diferenças tão patéticas como aquelas entre o santo altruísta e a multidão pecadora e autocentrada, ela inventa, com a psicologia do amor-próprio e do sentido para o egoísmo, uma plataforma de humanidade sobre a qual podem encontrar-se os novos iguais numa espécie de *négligé* moral, sem se sentirem embaraçados. A sociedade moderna investe em normalidade burguesa e por essa razão quer ver em toda parte pessoas em cujos motivos egoístas se pode confiar.

Caso se possa reconhecer em Hobbes o senhor da antropologia política dominante até hoje, então Espinosa pode ser considerado o descobridor filosófico da massa. Espinosa é o primeiro antropólogo da democracia moderna visto que originalmente propôs a questão de como o auto-governo da multidão seria possível diante do fato de que esta — seguindo a tradição, ele a chama de *vulgus* — se orienta constantemente por noções morais, imagens e sensações, em *imaginationes*, assim como por

manifestações como avidez, ira, inveja e anseio por honra, e não por idéias racionais.[8] Espinosa não perde tempo com a teoria da adulação, que mais tarde alcançou tanto sucesso, a de querer alçar a multidão sob o ponto de vista da razão ou da maioridade lógica. Espinosa é o eterno antijornalista. Ele também não mente para o grande público. Por essa razão, para ele não se trata jamais de desdobrar a massa como sujeito; mais do que isso, todos esses aparentes sujeitos, dos quais ela se constitui, devem ser reconduzidos para a substância divina, em cujos modos eles respectivamente aparecem para sempre justificados assim como são. O *vulgus* também representa uma modificação da substância divina — razão pela qual para o *sapiens* apenas se trata de fazer justiça à característica essencial da multidão, a vida em imaginações. Apreciar essa característica significa nada menos do que conceitualizar sua real capacidade de poder. Mas se um dia a multidão ganhar poder sobre si mesma — e não significa outra coisa que a enaltecida exigência vanguardista de Espinosa pela forma democrática de Estado —, então deve ser esclarecida a questão de como seria possível um autogoverno dos muitos baseado em imaginações. Para tal é necessário supor que entre as imaginações

8. Ver Yirmiyahu Yovel, *Spinoza. Das Abenteuer der Immanenz.* Göttingen, 1994, p. 167-195.

existam aquelas capazes de substituir tão bem a razão como essa pode então ser substituída em outro registro. A democracia espinosiana é aquela ordem social que pode abastecer a multidão com eficazes analogias da razão ou simulações caritativas. Ela precisa substituir por imagens o que o discurso para os muitos não logrou — um postulado que até hoje segue agindo em reflexões sobre a força unificadora e diretriz dos mitos na democracia baseada em nações.

Trata-se aqui, com estas reflexões, de um generoso pressentimento da cultura de massas, porque Espinosa não repudia o reconhecimento ao *modus vivendi* dos muitos como tal, conduzido por imaginações para-racionais. No entanto, o filósofo não pode converter-se à ilusão de que esse *modus* seria oprimido ou abolido com educação, porque mesmo a mais abrangente pedagogia de massas sempre somente poderia substituir aquelas imaginações pelas outras. Mais do que isso, ele pergunta por possibilidades de proporcionar à multidão, em seu próprio plano, uma forma de vida limitada — e em sua maneira, completa, sim —, menos irracional, menos seviciada por afetos, e por isso menos autodanosa. Para a sua doutrina ele reclama o mérito de fomentar a vida social na medida em que habitua seus adeptos a "ninguém odiar, ninguém desprezar, de ninguém fazer troça, com ninguém se

enfurecer, ninguém invejar".[9] De fato, a teoria da multidão de Espinosa representa um testemunho quase singular do fato de que pode existir também um trato não-hipócrita com as formas mais limitadas da formação humana — um trato que reconhece a vida que permanece no plano das imaginações, como justamente aquilo que é, como uma cristalização local do infinito ou da natureza-Deus. A história do efeito do espinosismo evidentemente mostra que pessoas não apenas podem ofender-se com o reconhecimento recusado, mas também podem embaraçar-se com o reconhecimento concedido.

Se Espinosa pode ser considerado o descobridor do problema político da multidão em seu significado moderno de massa, ele ao mesmo tempo é o autor que primeiramente explicitou o embaraço estético e moral que surge com o tornar-se perceptível do não-digno de ser perceptível no espaço público. Em suas definições dos afetos Espinosa determina o desprezo (*contemptus*) como o fracasso de um objeto em sua tentativa de conquistar o respeito da mente.

> "*Desprezo* é a imaginação de uma coisa que toca tão pouco a mente, que a mente, pela presença da coisa, é

9. *Ética*, parte II, proposição 49, escólio.

mais movida antes a imaginar aquilo que não está na coisa do que aquilo que está."[10]

Se nessa fórmula se emprega para "coisa" a expressão "massa", então esta estaria definida pela impossibilidade de atrair para si o interesse da mente, porque a massa, na medida em que — primeira e geralmente — encarna o não-particular, é o não-percebível como tal. A descoberta da massa acarreta a elevação do desinteressante ao plano do interessante. Nisso, aquele pode mostrar-se como o interessante até então desconhecido — ou como um desinteressante superexposto. O desinteressante, que como tal se torna visível, é portanto a forma lógica do desprezível — nele avança para o campo visual a nulidade realmente existente. Pela presença de objetos desse tipo a mente se vê obrigada a lhes "privar de tudo o que pode ser a causa de admiração, amor, medo, etc.".[11] No prolongamento dessa reflexão se encontra a evidência de como a

10. *Ética*, parte III, definição 5, Dos Afetos. Apreende-se na definição de Espinosa um eco da frase de Hobbes: "*Those things which we neither Desire, nor Hate, we are said to* Contemne*: CONTEMPT being nothing else but an immobility, or contumacy of the Heart, in resisting to the action of certain things; and proceeding from that the heart is already moved otherwise, or by more potent objects; or from want of experience of them*". *Leviatã*, parte I, cap. 6.

11. *Ética*, parte III, proposição 52, escólio.

cultura de massa estará sempre ligada à tentativa de desenvolver o desinteressante como o mais perceptível. Ela permanece presa às estratégias de forçar a atenção porque tem a intenção de colocar objetos triviais e pessoas em primeira plano — portanto, objetos sobre os quais Espinosa notou que neles nada notamos que antes não tivéssemos visto também em outros objetos[12] — faltando apenas o aditamento: que vimos até nos fartar. Observemos que aqui também são compreendidas pessoas ainda no esquema das teorias da coisa. Não é por acaso que a cultura de massas, em toda parte onde prevalece, aposta na ligação de trivialidade com efeitos especiais.

Não há como não ver que a história dos tempos modernos apresenta uma seqüência de revoltas de grupos antes aparentemente desinteressantes contra o desprezo ou não-atenção. A história social mais recente tem sua substância — melhor dizendo, seu roteiro — numa série de campanhas para a elevação da dignidade, na qual sempre novos coletivos ousam tomar a dianteira com suas reivindicações de reconhecimento.[13] Violência e idealismo são as

12. *Ética*, parte III, proposição 52, demonstração.

13. Se Descartes tinha definido que a paixão do *mespris* seria uma tendência da alma a enfatizar a baixeza ou pequenez *(bassesse ou petitesse)* daquilo que despreza, os novos movimentos sociais apostam na tese de que o baixo não é tão baixo e o pequeno

línguas universais nas quais os novos grupos forçam os novos interesses; eles são os efeitos especiais que no moderno palco político inevitavelmente despertam a atenção. Cada novo sujeito político que surge alcança importância e consideração, por um lado na medida em que se mostra como centro da ação, que como um senhor também pode ameaçar e decretar emergência, e por outro, na medida em que atribui a si mesmo uma posição elevada de verdadeiro humanitarismo. Com isso torna-se claro que, em tais reclamações, sempre nos deparamos com a tomada de assalto dos elevados de ontem — para a conquista da posição que até então despertava atenção em abundância e por essa razão tinha atenção a dar.

Nos lugares em que se ousam tais ofensivas é onde já está no ar a inversão das relações tradicionais entre alto e baixo. O jovem Goethe, em seu poema "Prometeus", chegou até a subverter o desnível entre deuses e homens, transformando seu titã rebelde em desprezador de deuses: "Não conheço algo mais pobre / sob o sol, do que vós, deuses!" Com a questão dos titãs humanitários em seu próprio coração: "Tu mesmo não concluíste tudo...?" atesta-se ao mundo ultrapassado o seu enfraquecimento. Dele

não é tão pequeno, que ele não poderia reivindicar a *vraye Générosité, qui fait qu'un homme s'estime au plus haut point.* Ver René Descartes, *Les passions de l'âme* (em alemão: *Die Leidenschaften der Seele*). Hamburgo, 1996, p. 236 e 238.

não se pode mais esperar ajuda, mas o que não tem mais força para ajudar, também não mais se pode admirar como foco da distinção. O que antes era o mais elevado e distinto, a partir de agora não mais possui uma honra que pudesse transmitir. De um só golpe os deuses se tornaram desinteressantes, e as pessoas titanicamente protegidas curvam-se com um novo e legítimo interesse sobre a abundância de enigmas no próprio peito.

Com um movimento de pensamento semelhante, em sua análise da dialética entre senhor e servo Hegel mostrará como a parte subjugada e desprezada de ontem pôde tornar-se a parte dominante e auto-estimada de hoje. No início o contraente, que deveria cair à posição de servo, tremera na luta por reconhecimento de vida e morte; na morte, que estava diante dele no final do primeiro duelo, ele encontrara seu limite, e naquele que pôde dar-lho, avistou seu senhor. Em conseqüência de seu estremecimento, o perdedor se submetera e aprendera a rezar ao implorar pela sua vida, e, com a reza, a língua dos escravos como sendo o elogio do senhor, a obediência solícita e sem vontade e os sinais da maior humildade possível diante dos vencedores, dos poderosos e dos herdeiros importantes. Mas na medida em que então o servo executa o trabalho verdadeiro sob renúncia ao autodesfrute direito durante toda uma era, cresce nele o poder prático

que lhe revela o mundo. Ele conquista o pleno poder que consiste no poder-ajudar e no saber-como, enquanto o senhor cada vez mais se tranca num desfrute impotente de resultados de méritos alheios, no qual perde o alcance imperativo das coisas. No fim resta do senhor apenas um invólucro sensualista; é o servo politecnicamente ativo que, como novo mestre do mundo e de si mesmo, se dispõe ao prazer. Quando Hegel, invertendo a doutrina de Espinosa, quer desenvolver a substância como sujeito, esse empreendimento tem a fonte de sua plausibilidade na incessante emancipação do servo. Onde havia servos, haverá engenheiros, funcionários, empresários, eleitores; onde havia senhores devem ser definidas novas tarefas. O senhor de ontem, que não encontra um novo papel, transforma-se no vampiro, isto é, na versão metafísica de uma pessoa supérflua do *ancien régime* — movida por uma arrogância ultrapassada condenada à sede insaciável. Não sem razão escreveu Boris Groys: "Para o público de massa há muito tempo um vampiro era a última encarnação, mesmo que demoníaca e feia, da alta cultura aristocrática no meio democrático dos vivos."[14]

A parte obscurecida da substância anterior, a massa serva, não será por muito tempo desprezível

14. *Kursbuch* 129, 1997, p. 143.

se, por meio da elaboração e do domínio de todas as matérias, tomar o poder. Pode ela, no início das lutas que fazem história, ter caído para a posição aviltante, pois quem implorou pela sua vida não é mais capaz de satisfazer-se, então no final da história ela quer tornar-se uma classe universal que se auto-satisfaça. A razão da igualdade de todos agora aparece como a sua ascensão conjunta a partir da desinteressância rumo à "luz da opinião pública". Quem trabalhou, também pode deixar-se ver. Mas justamente com essa possibilidade de uma evidenciação geral faz-se notar uma nova diferença gritante, decisiva para o mundo do futuro: em conseqüência do esclarecimento abre-se aquilo que aponta para além do esclarecimento — a clareira política, o espaço de empreendimento, a lacuna de mercado e a chance histórica daquilo que ousa para ganhar, e ganha porque segurou firme a sua sorte quando ela se mostrou favorável por um único segundo. Ninguém compreendeu mais claramente a lógica da prosperidade no espaço de chances da situação midiatizada de massas do que Napoleão, que argumentaria junto a Madame de Rémuzat: "A idéia de igualdade, da qual só podia esperar elevação, tinha para mim algo de atraente."[15]

15. *Im Schatten Napoleons. Aus den Erinnerungen der Frau von Rémuzat.* Leipzig, 1941, p. 104.

O fato de que a auto-satisfação pós-servil não se dê imediatamente, mas tem como pressuposto a história do trabalho e o trabalho da História, tal exortação à paciência histórica já aparece na investigação de Hegel. A massa que se auto-satisfaz é separada pelo definitivo autodesfrute por meio de uma inevitável prorrogação. As relações ainda não são inteiramente maduras, ainda devem ser cumpridas premissas para o desfrute. Diante do desfrute, a redistribuição; diante da redistribuição, o domínio da maioria. Para esse programa é necessário tempo, e somente nesse tempo objetivo definido, o verdadeiro período de progresso, a paciente impaciência com os motivos que forçam a prorrogação pode tornar-se a razão das continuadas ações da História. O tempo deve amadurecer para aquilo que deve vir, mas simultaneamente aquilo que virá só pode ser levado a introduzir-se pela impaciência com o existente. De fato, ensina-se a insatisfação no século XVIII e, no XIX, ela se torna militante; com ajuda daqueles que, porta-vozes da indignação informada, se chamam intelectuais, ela apresenta uma disposição ofensiva. Quase ninguém contribuiu mais para isso do que o jovem Karl Marx, ao formular a proposição da prática radical-progressiva na sociedade insatisfeita:

> "Ser radical é compreender a coisa em sua raiz. A raiz para o homem, porém, é o próprio homem. A prova evidente do radicalismo da teoria alemã (...) é seu ponto de partida (...) da abolição da religião. A crítica da religião termina com a tese de que o *homem seria o ser supremo para o homem*, portanto com o *imperativo categórico de derrubar todas as relações* nas quais o homem é um ser rebaixado, servil, abandonado, desprezível (...)"[16]

Nessa frase expressa-se mais perfeitamente a ética hegeliana jovem, que hoje chamaríamos de social-democrática. Ela se fundamenta na exigência de abolir todo o sistema das relações que leva ao rebaixamento de pessoas e ao seu reflexo no desprezo. Não seria sustado o desprezo subjetivo do homem pelo homem, isto é, depois da liquidação da nobreza como a classe em decadência, quando houvesse desagravo para a multidão infeliz em sua busca por integridade, mas somente quando os motivos reais para a desprezabilidade de sua condição fossem completamente abolidos.

Tornadas desprezíveis ou desumanas, as maiorias nas tradicionais sociedades de classe, segundo Marx, são divididas de duas formas: politicamente, em ordens de dominação em processo de deformação, cujo resultado é o homem oprimido, servil;

16. K. Marx, "Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie", Introdução, in S. Landshut (Org.), *Die Frühschriften*. Stuttgart, 1968, p. 216.

e socialmente, no sistema de trabalho esvaziante, cujo resultado é a psique proletária. As duas deformações, porém — isto os autores iluminados da burguesia e da esquerda não souberam ou não quiseram saber —, confluem, numa necessidade insaciável, para compensação e vingança — uma necessidade para cuja satisfação surgiram as indústrias do entretenimento e do rebaixamento do século XX. A terceira forma de desprezo do homem, sua exposição no sistema de comunicações vulgarizantes, prostituintes e flexibilizantes — esse câncer interativo da era da mídia — ainda está fora do campo de visão dos revolucionários do século XIX; somente alguns artistas eminentes, Baudelaire e Mallarmé sobretudo, reagiram com profética veemência à crescente fixação do homem no rebaixamento por meio de comunicações triviais. Marx não deixou faltar clareza em momento algum. No que diz respeito ao primeiro motivo, a humilhação e deformação políticas do ser humano amedrontado. Numa carta a Ruge, de 1843, ele diz:

> "A única idéia de despotismo é o desprezo do homem, o homem desumanizado (...) O déspota sempre vê as pessoas degradadas. Elas se afogam diante de seus olhos e para ele na lama da vida comum, da qual elas também, como os sapos, sempre ressurgem (...)

> O princípio da monarquia é o homem desprezado, desprezível, *o homem desumanizado...*"[17]

Com respeito à segunda forma de desprezo, que surge do cativeiro das maiorias no sistema de trabalho alienado, Marx permaneceu preso a uma ambivalência sedutora, porque sua doutrina era incapaz de decidir se queria defender o abrandamento ou o agravamento da miséria proletária. Ela estava por demais interessada na ilusão da fúria de classe autoredentora, fúria que só poderia ascender partindo do mais profundo empobrecimento.[18] Para o jovem Marx, todavia, em seu imperativo categórico da revolução, ainda importava a completa revolta antropológica, o retrocesso da substância que se esvazia, explorada, para a forma total do sujeito. Somente ele desfruta como o verdadeiro senhor do futuro, que, sem limites e sem resto, consome o seu próprio produto, rezava a máxima do autêntico marxismo, que, justamente com isso, não podia negar

17. *Ibidem*, p. 162-163.

18. Sobre esse projeto marxiano diz Walter Benjamin, felizmente no tom do parceiro de ilusão: "Da massa amorfa, a qual, naquele tempo, um socialismo com beleza e espírito procurava adular, faturar a noiva do proletariado, essa tarefa se colocou diante dele [projeto marxista] desde muito cedo". "Über einige Motive bei Baudelaire", in Walter Benjamin, *Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus. Zwei Fragmente.* Frankfurt, 1969, p. 126.

suas origens nas figuras do idealismo. Consumo do todo pelo todo é o derradeiro pensamento da filosofia clássica — ele deu ao conceito do século, revolução, seus metafísicos tons superiores e ao mesmo tempo a referência à noção de um tempo final terreno, no qual se teria fechado o círculo do produzir e desfrutar. A essas mudanças filosóficas responde, do Extremo Oriente, a doutrina de Mao Tsé-Tung, de que a verdade deve ser haurida das massas e devolvida às massas; o que perturba esse círculo vai extinguir-se, pretensamente com razão. Mas já nos tempos de Marx as forças pragmáticas do movimento dos trabalhadores se empenharam em também defender constantes e pequenas melhoras da situação proletária como êxitos no projeto de longo prazo do refinamento das massas. Ninguém contestará os momentos de verdade do pragmatismo social-democrata. Contudo, da satisfação "prematura" com os pequenos passos para o consumo limitado nasce para a massa e seus protetores teorizantes uma nova situação de perigo: mas como, se tal progresso estivesse no plano apenas da mudança de estrutura da desprezabilidade?

Foi nesse estágio de desenvolvimento que Friedrich Nietzsche retomou a problemática. Foi ele quem levou para a fase decisiva o ainda sempre atual trabalho de aguçamento. O autor de *Zaratustra*

também insistiu — nisso mais semelhante ao real-idealista Hegel do que admitem a maioria dos exegetas de ambos — que desprezo fosse algo objetivo que não pode ser abolido pelo mero término subjetivo da desprezabilidade. A benevolência social-democrata não pode solucionar o problema do conflito entre verticalidade e horizontalidade na luta por reconhecimento. Sim, a presunção aparentemente livre de desprezo do último homem é determinada por Nietzsche justamente como a essência do objetivamente desprezível.

> "Oh, chega o tempo em que o homem não dará mais à luz uma estrela (...) chega o tempo do mais desprezível dos homens, que não pode mais desprezar a si próprio.
>
> Vejam! Mostro-lhes o último homem.
>
> 'O que é amor? O que é criação? O que é nostalgia? O que é estrela' — assim pergunta o último homem, e pisca."

Não foi a auto-satisfação como tal que mereceu aqui ser caracterizada como desprezível; desprezibilidade é a limitação demasiadamente satisfeita e exposta na auto-satisfação. O último homem aos olhos de Zaratustra é desprezível porque quis parar nos "desejozinhos" profanos, finitos, esgotados na horizontal. Para ele, desprezíveis são os últimos homens

porque seu prazer não está aberto para cima. Eles lhe parecem dignos de desprezo sobretudo porque declararam ser um devaneio as paixões aristocráticas, as paixões da auto-superação e o esgotamento criativo, e com isso começaram a tornar desprezíveis os padrões da vida desafiada e elevada conjuntamente em nome de uma razão agora saudável da planície. Para as "naturezas comuns", diz Nietzsche, o homem movido por motivos distintos é considerado uma espécie de louco; "elas o desprezam em sua alegria e riem do brilho de seus olhos". "É a desrazão ou razão transversal da paixão que despreza o comum no que é nobre."[19] Portanto, desprezíveis parecem aqueles desprezadores embotados contra todo movimento que ultrapasse valorações, desejos e procedimentos de compreensão do centro auto-satisfeito. Zaratustra toma a seu cargo desprezar o último homem porque sua simpatia o proíbe aprovar uma vida humana que exige tão pouco de si própria que já perdeu a mera possibilidade de autodesprezo. Quem continua a almejar o homem, mantém a possibilidade de ainda poder desprezá-lo.

A incorrigível provocação de Nietzsche consiste no fato de que ele transforma o desprezo da multidão por tudo o que ultrapasse sua organização no horizonte em material e massa de resistência para um desprezo corretivo, potencializador. Com a inter-

19. *Die Fröhliche Wissenschaft*, n. 3. [*A gaia ciência*. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.]

venção de Zaratustra o desprezo ganha uma constituição complexa: no segundo desprezo, um desprezo anterior é dirigido e revalorado contra si mesmo. O teorema de Nietzsche acerca do ressentimento como fuga da fraqueza rumo ao desprezo moralizador da força é a pista lógica dessa inversão. Até hoje, é o instrumento mais poderoso para a interpretação das relações sociopsicológicas da cultura de massa — evidentemente, uma ferramenta sobre a qual não é muito fácil dizer quem poderia ou deveria manipulá-la. Ela fornece a descrição mais plausível do comportamento da maioria nas sociedades modernas e ao mesmo tempo sua mais polimogênea interpretação — polimogênea, porque descreve a disposição psíquica de indivíduos que atestam a si próprios motivos moralmente primorosos, até o nível de seus impulsos íntimos como mecanismos reativos e detrativos da antiverticalidade — com o que entre "verdade" e "admissibilidade" surge uma relação de exclusão recíproca; plausível, não obstante, porque certifica à necessidade de rebaixamento da autoconsciência rebaixada justamente a quase-onipresença que de fato lhe cabe do ponto de vista empírico. Pode-se até afirmar que são as lutas de revaloração do tipo apontado por Nietzsche que dinamizam o campo público da sociedade moderna, e quanto mais avança a modernização cultural de massa, mais veemente será este avanço.

Necessariamente aparece duas vezes também o segundo desprezo, ou desprezo composto, uma vez de baixo, como desprezo ofensivo das elites por parte das novas massas flexibilizadas, que fazem de seu modo de vida a medida de todas as coisas e querem libertar-se de seu observador que as despreza; e como desprezo das massas e de seu amplo idioma por meio dos últimos elitistas, que sabem desprezados seus objetivos pela massa e pressentem que na cultura de massas em organização acabou de uma vez por todas aquilo com que se importam. No que diz respeito à segunda posição, pelo resto dos tempos será quase impossível arrumar-lhe um defensor mais eloqüente do que Friedrich Nietzsche. Ele contrapôs o ideal social-democrata da satisfação universal de necessidades humanas básicas à auto-elevação dos poucos que são criativos em sua obra, e que vivem sob tensões grandes e máximas, embora a sociedade à sua volta há muito tenha decretado a palavra de ordem "deixe estar". Faz tempo que não é mais possível termos dúvida do caráter minoritário e cultural e politicamente sem perspectivas dessa opção — de tempos em tempos, porém, é citada para que se volte a rir dela. Os adeptos do primeiro posicionamento, do qual parte o ataque popular, encontram-se desde a Segunda Guerra Mundial entre os inúmeros intelectuais do hegelianismo de esquerda e da corrente pragmatista principal, recentemente fortalecida por

jovens aristotélicos e novos religiosos éticos. Nesse campo, hoje em dia, obtém destacados êxitos o filósofo Richard Rorty, que sem rodeios se coloca no lugar dos últimos homens — pressupondo que estes sejam americanos — e chama cruamente seus críticos, de Kierkegaard e Nietzsche a Heidegger, Adorno e Foucault, de esnobes cansativos, desagradáveis, heróicos, embora continuem a fazer parte, em posição privilegiada, de sua lista de leitura. Como desprezador de baixo dos desprezadores de cima, o liberal Rorty, que os ares da Virgínia transformou em social-democrata, prega uma nova versão do sonho americano — o andar aprumado rumo à banalidade e se preciso uma segunda separação com relação à Europa.[20]

20. Rorty fala de uma "ascética casta sacerdotal de intelectuais esnobes", aos quais se deveria contrapor a confissão da utopia (mesmo que banal) de uma sociedade mais justa. De qualquer modo, Rorty utiliza aqui, de forma evidente, também onde se separa de Nietzsche, a própria linguagem de Nietzsche. Isto o diferencia do antinietzscheanismo global e amargurado de um Habermas ou de um Luc Ferry; pois enquanto o filósofo americano, destemidamente, dá a protocolar que o gênero humano não mais significaria muito se perdesse a capacidade de dar à luz estrelas dançantes, esses autores seguem uma linha que tem em mira a submissão da arte pela moral, o domínio absoluto da desconfiança e o controle do pensamento através do consenso. No princípio liberal de Rorty formula-se como que um *pendant* filosófico à exigência ao artista moderno (conhecida através de Thomas Mann) de resistir à tensão entre os momentos anarquistas da existência artística e o mandamento da autoinserção na comunidade democrática. *Il faut être absolument socialdémocrate.* Nesse ponto deve-se concordar com Rorty.

A última contribuição eminente para o processo filosófico em torno do desprezível e seu contrário foi dada por Martin Heidegger em seu famoso capítulo acerca do *Man** ["o impessoal"] em *Ser e tempo*, parágrafo 27. Aqui se expõe, com uma nítida mudança com relação à filosofia do espírito de Hegel, uma interpretação moderna do ser humano: "a *'substância'* do homem não é o espírito (...) mas a *existência*".[21] Para Heidegger, porém, a existência é inevitavelmente o palco de uma separação entre aqueles que incorrem na vulgaridade da "manobra" externa, e aqueles que são alçados ao verdadeiro vigiar-e-refletir do ser. Conseqüentemente, essa classificação seria o acontecimento secreto básico da História que se faz por meio de nós e dele se deveria falar expressamente. Primeiramente, porém, com

Citações a partir de: Richard Rorty, "Keine Zukunft ohne Träume", *Süddeutsche Zeitung am Wochenende*, 30-31 de janeiro de 1999, p. 1. No mais, o autor ilustra a acima mencionada dificuldade no trato com o argumento do ressentimento, na medida em que, friamente, recorre ao próprio Nietzsche, com a tese de que este não teria superado *seu* ressentimento com a massa.

* Em *Ser e tempo*, Heidegger substantiva a palavra alemã *Man* a partir do sentido do pronome "se" usado impessoalmente — como em "diz-se que". Mas a locução "o se" soa estranha e empregaremos em seu lugar "o impessoal", cf. *Heidegger: história e verdade em* Ser e tempo, de Jonathan Rée (São Paulo, Unesp, 2000, p. 31. Trad. José Oscar de Almeida Marques). (N.E.)

21. *Sein und Zeit*, p. 117. [Ed. bras.: *Ser e tempo*. São Paulo, Vozes, 2001.]

um retrato extraordinário, Heidegger revelou para a teoria o pálido *selbst* [si mesmo] do "impessoal".

O que especialmente salta aos olhos do retratista, no "impessoal", é a ausência de todos os traços nos quais se pudesse apontar o característico, o radicalmente individual e insubstituível de uma existência decidida por si mesma. Em referência à massa do "impessoal" sempre se considera, segundo o seu fenomenólogo, "inopinadamente o domínio já assumido dos outros. O próprio 'impessoal' faz parte dos outros e consolida seu poder". A quem, porém, foi dado o seu "si mesmo" dessa maneira "impessoal" e maciça — e são, segundo Heidegger, "primeira e primordialmente" todos, sem exceção —, este não pode sentir esse nivelamento.

> "Nessa impossibilidade de comprovação e incapacidade de constatação, o *Man* ["o impessoal"] desenvolve sua verdadeira ditadura. Desfrutamos e nos divertimos como *Man* desfruta; lemos, vemos e julgamos literatura e arte como *Man* vê e julga; mas também nos retiramos do 'grande monte' como *Man* se retira; achamos revoltante o que *Man* acha revoltante (...) A opinião pública escurece tudo e entrega o assim oculto como o conhecido e acessível a cada um (...) Cada um é o outro e nenhum ele mesmo. O *Man* (...) é o *ninguém*..."[22]

22. *Ibidem*, p. 126-28.

A evocação astuta de Heidegger acerca do estar-aí [*Dasein*] no modo "impessoal" inclui todos os indivíduos, sem exceção, na desprezabilidade do resultado primeiramente válido: estamos mesmo a tal ponto infiltrados pelos outros, de sua parte já minados, que sob nenhuma circunstância estamos em condições de ir ao encontro de nossa "própria" existência. A des-apropriação antecipa-se a todo movimento da autenticidade e propriedade. Sob tais premissas o desprezo deve aparecer como um existencial que está fixado na existência como tal, contanto que primeiramente não possa ser outra coisa que a convivência decaída com outros decaídos. No *Man-Selbst* [próprio-impessoal] o outro vulgar teve precedência diante do "autêntico" "si mesmo", que virtualmente poderia ser distinto. Por isso, no início é impossível as pessoas não viverem desprezivelmente, não viverem na forma "impessoal", não viverem dispersas na ditadura sem dono, porque todos chegam primeiro somente como "impessoal" e geralmente assim permanecem. E no entanto o sentido do projeto filosófico de Heidegger é preparar a mudança para o não-desprezo, para uma existência radicalizada e verdadeiramente nobre. Como esse despertar para a exceção deveria acontecer, porém, permanece incerto até o fim, apesar das invocações de Heidegger ao medo e ao tédio como êxtases com poder de transformação, por um lado, porque nunca

se pode decidir com segurança se o desejo de sobressair-se do "impessoal" e tornar-se um herói do ser-verdadeiro [*Eigentlich-Sein*] não apenas significa o pretexto seguinte da vulgaridade; por outro, porque não pode existir um procedimento objetivamente válido para passar da vulgar situação de partida (do "primeira-e-primordialmente") para a nobreza do ser. Certo é somente que aqui não se pode tratar de uma nobreza herdada, mas apenas de uma forma híbrida de nobreza a serviço, mais exatamente de uma nobreza por vocação, pois os guardiões do ser só podem ser alçados deste mesmo para a posição de guardiões. É como se Heidegger tivesse antecipado o "observador", mais tarde altamente honrado na teoria do sistema de Luhmann, como o desprezador geral, à medida que, atento à sociedade moderna, notou que esta sempre — tanto no Oriente quanto no Ocidente — só dá atenção à "espantosa organização da pessoa normal". Seu estado característico seria a "suspeita odienta contra tudo o que é criativo e livre".[23] Esta tese soberba alcançou o ápice de plausibilidade numa época em que a infâmia totalitária, seja na política ou nos meios de comunicação de massa, nunca precisou esperar muito por assistentes solícitos.

23. Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1987, p. 29. [Ed. bras.: *Introdução à metafísica*. São Paulo, Tempo Brasileiro, 1987.]

3

Caso se volte o olhar, em retrospectiva, para o desenvolvimento do *mépris* moderno e seu ocasional cintilar em discursos filosóficos, jornalísticos e poéticos, é evidente que as lutas generalizadas por reconhecimento envolvem as sociedades de massa mobilizadas em permanentes processos de dinâmica de grupo selvagem. Estes são mais poderosos quanto menos possam ser expressamente discutidos e compreendidos em regras cênicas. Sua interpretação, moderação e catarse, como se reconhece facilmente, não vão bem, porque sob condições até hoje válidas são percebidas intervenções nesse campo mais como parcialidades altivas do que como intermediações, como provocações inoportunas e não como chances de esclarecimento. Basta que alguém somente aponte para a existência de problemas de atenção e desprezo no espaço da atual sociedade, e será, se tudo correr como normalmente, detido pelos meios de comunicação de massa por gritos de um reflexo

quase infalível — como se a menção de um problema já fosse a quebra de um acordo geral de silêncio, e como se a lembrança de um embaraço já fosse uma ofensa que exige revanche.

Constatar isso é apenas uma outra maneira de dizer que todas as maneiras conhecidas de filosofia social fracassam diante do problema nevrálgico da sociedade moderna: o conflito entre horizontalidade e verticalidade. Os filósofos só fizeram adular as sociedades de modo diferente; trata-se mais bem de provocá-las.

No entanto, até agora quase não se explicou como um uso terapêutico e esclarecedor das tensões existentes e seus fluxos e escoamentos poderia dar certo. Os princípios de práticas descobridoras e transformadoras de natureza estética, terapêutica e espiritual permanecem subculturalmente bloqueados até nova ordem. Indubitável parece ser apenas que sem ligações sensíveis do humor com a justiça perante nervosas massas de problemas nenhuma catarse poderá ser alcançada. A estrutura complexa do próprio desprezo moderno, que sempre aparece como desprezo desprezante e desprezo desprezado, faz aproximações com o campo contaminado do inseguro narcisismo de massa e das ambições feridas da elite, bem como de seus cruzamentos entre si, tão difíceis quanto perigosos. O que psicoterapeutas chamaram de intervenção paradoxal, aqui

se poderia facilmente comprovar como intervenção fatal. A "guerra fria" tem um de seus modelos psicodinâmicos na luta permanente e obscura das necessidades de validade — nessa "guerra quente"[1] das ambições e do inquieto desejo pela abundância reconhecida. Contudo, não está excluído que um dia uma nova geração de técnicos da opinião pública, de terapeutas da provocação, de artistas políticos da confrontação e da compensação inaugure, nesse campo, uma era de novos jogos de esclarecimento.[2] É uma verdade irrestrita o que foi constatado num estudo atual sobre o conflito entre *high and low culture* nos EUA: "*When high meets low two open wounds are facing each other... each side, moving between confidence and despair, suspects the other to represent its lack.*"[3]

1. Ver Antje Vollmer, *Heisser Frieden. Über Gewalt, Macht und Zivilisation.* Colônia, 1995.
2. Insistemos que o maior pensador da mídia do século XX, Marshall McLuhan, que também produziu efeitos extraordinários como *performer* da teoria e retórico terapêutico de massa, fracassou frente à defesa em bloco da velha Europa. Na Alemanha, atualmente um dos mais importantes ativistas nesse campo é o filósofo da *performance* Bazon Brock, que não apenas apresenta uma prática intervencionista bem disseminada, como também dispõe de uma elaborada teoria da intervenção simbólica. Ver B. B., *Die Re-Dekade. Kunst und Kultur der 80er Jahre.* Munique, 1990.
3. Bettina Funke, *The Masses Laugh Back*, palestra no simpósio do Critical Theory Fellows do Whitney Independent Study Program 1998-1999, Whitney Museum of American Arts, 26 de maio de 1999, Nova Iorque.

As feridas abertas atestam a penúria da diferença vertical entre as pessoas, que ao mesmo tempo é indispensável, inevitável e insuportável.

Complicações no campo psicopolítico da sociedade moderna como aquelas a que aludimos aqui são teimosamente ignoradas por grande parte da mais recente pesquisa no campo da história das idéias. Esta pesquisa se especializa em reunir manifestações elitistas de artistas e intelectuais do fim do século XIX e início do XX — como John Carey, que com seu livro *Os intelectuais e as massas* deu um exemplo sólido e sintomático de uma sociologia trivial da literatura, na qual o ressentimento popular aparece como modo de êxito certo da ciência do espírito politicamente correta. Essencialmente, só se lê em tais livros o que já se sabia: que Baudelaire repudiava a fotografia por ela ter entregue nas mãos da "ordinariedade" um meio de "observar [sua] própria imagem trivial", e que esnobes britânicos escarneciam, sem apresentar os motivos, de casas geminadas, brinquedos de baquelita e comida em conserva. Autores de tais escolas costumam não ter a mínima idéia da tradição de discursos aristocráticos e da alta burguesia entre Maquiavel e Hegel sobre a "plebe" e sua transformação em "povo". Em todo caso, é a voz do arquiiluminista Voltaire que ouvimos na frase politicamente duvidosa: "Se a *canaille* se intrometer nos negócios da razão, tudo estará

perdido". É a voz do defensor da república alemã, Heinrich Heine, que escutamos no suspiro de artista: "A aborrecida mentalidade do dia útil dos modernos puritanos já se alastra por toda a Europa, como um entardecer cinzento que precede um rigoroso inverno...". E é a voz do iluminista Freud que se pode perceber discretamente quando lemos no seu texto de 1921, chamado *Psicologia de massas e análise do eu*:

> "Nossa alma (...) não é uma unidade pacífica, que se auto-regula. Ela é mais comparável a um Estado moderno no qual uma plebe ávida de divertimento e destruição deve ser violentamente detida por uma classe sensata, superior."

Por mais empobrecidos que possam ser os mencionados textos "preferidos dos jovens" no que tange seu estilo e forma de pensamento, eles se deduzem, por algumas etapas de decadência, de um modelo espirituoso, mesmo que problemático, cujas fontes remontam ao idealismo alemão. Foi Johann Gottlieb Fichte que, como criador da teoria da alienação de tipo moderno, deu ao mundo uma interpretação sugestiva e de graves conseqüências de por que de tantas pessoas sem miséria reconhecível permanecerem abaixo de suas possibilidades, e como é possível que inúmeras não façam disso uma infla-

mação interna. Fichte comprovou que no fundo de cada existência indecisa e trivial é cometido um erro elementar de pensamento, um erro, teimoso e incorrigível como a vida alienada, surgido daquela irrefutável tendência dos sujeitos de esquecer sua espontaneidade e produtividade originais e de se compreender como coisas entre coisas, conseqüentemente como vítima de poderes externos. Não é suficientemente conhecida a opinião de Fichte de que a maioria das pessoas seriam mais facilmente convencidas de que são "um pedaço de lava da lua do que um eu" — uma frase que torna ilustre o modo de operação do pensamento vulgar-ontológico: ele descreve a aliança não-cristã de auto-reificação e autorebaixamento, confirmada pelo naturalismo e embelezada pela vaidade.

Como se sabe, a noção de alienação fez escola em sua versão hegeliana e, por meio do marxismo, se tornou um fator histórico do século XIX. Ademais, onde quer que os momentos filosóficos do esquema de protoprodução, autoperda e reapropriação estão empalidecidos, ou não são mais levados muito a sério, a fórmula idealista-ativista serviu a inúmeros autores para articular uma consciência de que as pessoas, da forma como aparecem, em regra não estão no alto. O barateamento do homem pelo homem é anotado pelo idealismo como sendo um escândalo crônico.

A idéia de alienação torna plausível a noção de que nas pessoas toda atividade e toda virtude de certa forma existem duas vezes, ora em apresentação vertical, ora em horizontal; ora autêntica, ora corrompida; ora como espontaneísmo distinto, ora como réplica barata. George Bernard Shaw, em sua comédia *Homem e super-homem* [*Man and Superman*], que também poderia muito bem se chamar "A domesticação do super-homem pelo casamento", provocou a figura do histórico Don Juan para confiar-lhe a tarefa de denunciar a impropriedade da vida eterna no inferno. Em Shaw, todos os mortos escolhem seu lugar no além, e naturalmente escolhem-no da forma que massas alienadas costumam escolher. Por isso o inferno, que oferece um compromisso entre cultura de massas e *high society*, é sempre muito visitado, enquanto o céu fica quase vazio, porque a maioria dos recém-chegados no além teme seu clima ascético e sua luminosidade minimalista. Como um futuro diretor de programa da TV privada, o diabo recomenda as simulações humanistas superficiais, que tornam sua esfera atraente para todos os círculos, enquanto Don Juan, candidato à alta cultura celestial, evoca a diferença entre *high and low*:

> "Seus amigos (isto é dito para o diabo) — são os mais entediantes cachorros que conheço. Não são bonitos, só são ornados. Não são puros, somente aparados e

fortalecidos. Não são dignos, apenas vestidos na moda. Não são formados, só terminaram o *college*. Não são religiosos, são apenas inquilinos de uma cadeira de igreja. Não são morais, apenas convencionais. Não têm virtudes, são somente covardes. Não são sequer malvados, são somente fracos. Não são artistas, são somente cobiçosos (...). Não têm dignidade, são unicamente vaidosos..."

O diabo, evidentemente, como se tivesse lido Rorty, não se deixa mais levar por essas diferenciações. Como senhor da cultura de massas, ele tem na ponta da língua a resposta adequada: isto tudo é somente conversa fiada, repetição de coisas há muito ditas, frases distintas, das quais o mundo não tomou conhecimento. E mesmo que os vivos tenham se decidido contra a diferença vertical, o inferno não pode considerá-lo de outra forma.

4

Em seu texto *A situação intelectual da época*, que em 1931 foi publicado considerando a já não controlável reação fascista de massa na Alemanha, o filósofo Karl Jaspers notou: "Hoje começa a última campanha contra a nobreza (...). [Ela] é conduzida nas próprias almas."[1] Se Jaspers chama de último o mais atual ataque naquele tempo, no que não diz deixa soar que uma longa época precedente preparara os meios e impulsos para o pretenso ataque final. Entretanto entendemos a que discussão de situação pertence a frase do filósofo: os últimos elitistas abertos, diante da derrota certa, reúnem seus argumentos para arquivo.

Apresentemos a situação em outro contexto: a deslegitimação da nobreza política foi e permanece

1. *Die geistige Situation der Zeit*. Berlim e Nova Iorque, 1979, p. 177.

sendo a primeira paixão burguesa que se impõe, sobrepondo épocas, como exigência de mentalidade política; ela distribui a ordem do século, à qual se subordinam as ordens do dia da cultura. Acima da terceira classe não devem estar mais a primeira e a segunda — a nova era mundial quer fazer valer universalmente a equação entre homem e cidadão. Se houvesse nobreza, como eu suportaria não ser um nobre? Portanto, não há nobreza! — a doutrina política do homem no tempo burguês tem seu fundamento nesse silogismo de afeto. E se ainda existissem clero ou espiritualidade — mais claramente: formas de espiritualidade e intelectualidade distanciadoras e por isso outorgantes de liberdade —, onde futuramente teriam seu lugar no sistema dos iguais? Onde estaria a altura aberta, pela qual se sabe dominado sem que o reflexo de revolta a turve?

Por meio do afeto igualitário é expresso infinitamente mais do que apenas a capacidade do narcisismo plebeu e pequeno-burguês de atiçar epidemias psíquicas. Ele também ultrapassa em muito o mero ressentimento antiaristocrático. Nele articula-se o postulado de época de que todo tipo de diferença antropológica teria de ser declarado irreal e inválido — e isto porque as distinções desse tipo radical-hierárquico no homem estavam a ponto de tornar-se, na sociedade funcionalmente diferenciada em surgimento, não apenas supérfluas como também

indecentes.[2] Como ciência de uma e universal natureza humana, a antropologia, que surge no século XVII e a partir do século XVIII triunfa, torna-se ao mesmo tempo a ciência da supressão da nobreza e do clero, e mais ainda a ciência da abolição de todas as supostas diferenças essenciais entre as pessoas. Essa primeira ciência humana engajada não esquece sua missão em tempo algum. Com seriedade metódica e fineza estratégica ela persegue seu objetivo pretendido: se for necessário suprimir a própria essência — por causa das diferenças essenciais a serem negadas —, ela também pagará esse preço. Antiessencialismo não é por acaso o elemento lógico da cultura de massas, à qual estruturalmente pertence a sociedade diferenciada em subsistemas. A diferença essencial — este o vestígio do *Ancien Régime* que deve ser eliminado: a igualdade essencial — indica à *res publica* vindoura o caminho. Aqui a antropologia deve prestar ajuda: como a velha nobreza procurou fundamentar sua diferença essencial a partir do nascimento elevado e seus direitos exclusivos, agora a burguesia lança um discurso sobre o nascimento igual e o direito natural de todos, porém

2. Ver a esse respeito Niklas Luhmann, "Interaktion in Oberschichten: Zur Transformation ihrer Semantik im 17. und 18. Jahrhundert", in N. L., *Gesellschaftsstruktur und Semantik, Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, vol. 1. Frankfurt, 1980, p. 72-161.

desta vez não para atestar diferenças essenciais, mas igualdades essenciais, casualmente também a não essencialidade do igual ou a não obrigatoriedade do inato. O tom de tais discursos foi corroborado por Beaumarchais quando, em sua provocadora peça *La folle Journée* [*O dia louco*], faz com que o servo Fígaro, agora seguro de si, no diálogo consigo mesmo remeta ao seu senhor uma provocação profética:

> "O que o senhor Conde já fez para ser um homem assim tão grande? Ele se deu ao trabalho de nascer — é tudo."
>
> (Ato V, cena 3)

Se um estado de mundo — expressão de Hegel — pudesse perecer numa única frase, deveria mostrar-se nessas palavras: "*Qu'avez-vous fait pour tout cela? Vous vous êtes donné la peine de naître — et rien de plus!*" O trabalho de nascer: na superfície esta é a palavra mais forte do mundo da igualdade — pois quem aqui não a teria tomado para si? — e, ao mesmo tempo, é a incompreendida palavra básica de uma arte, ainda não aprendida, de expor as diversidades indisponíveis das pessoas à luz de seu trabalho para nascer e suas projeções biográficas e políticas.

Mas de início não se fala de diferenças entre os facilmente e os dificilmente nascidos na fixação do discurso dos sujeitos burgueses. O fato de o próprio

acontecimento ser motivo da diferença é uma idéia que, até prova em contrário, não pode ser pensada. Nascimento é nascimento — com tal convicção os atores das coisas vindouras arrombam a porta de acesso ao futuro da espécie. Toda igualdade tem seu motivo na igualdade diante do acaso de ter sido gerado e nascer. Sobre isso ninguém falou com mais clareza do que Pascal, em seu *Discurso aos Grandes*:

> "Vosso nascimento depende de um casamento — ou, mais do que isso, de todos os casamentos daqueles de quem descendeis. Mas do que dependem esses casamentos? De uma visita ocasional, de uma conversa ao ar livre, de milhares de ocasiões imprevistas."[3]

A grande cadeia de casamentos é forjada de puros acasos, e quem descende do acaso nunca terá nascido privilegiado.[4] *Inter faces et urinam nascimur*, este não será por muito tempo o antigo suspiro pelos precários primórdios fisiológicos do tornar-se pessoa no afunilamento materno; a sentença torna-se

3. *Pensées*, Seção 1, Artigo 12: *Discours sur la condition des grands*. [Ed. bras.: *Pensamentos*. São Paulo, Martins Fontes, 2001.]

4. Nietzsche foi o primeiro a ver um caminho de como o acaso pode ser reabilitado como motivo de nobreza: "'Von' Mais-ou-Menos — este é o mais antigo nobre do mundo, a todas as coisas o devolvi, eu as salvei da servidão da finalidade". [Ed. bras.: *Assim Falou Zaratustra III, Antes do Nascer do Sol*. São Paulo, Martin Claret, 1999.]

agora axioma antropológico e lema na campanha contra nascimentos desiguais. Os acasos da procriação e os canais de nascimento são resumidos numa única contingência comum. Vir à luz é tudo. Agora ter nascido se apresenta como motivo suficiente do direito universal do nascimento, que em todo caso só se deixa dizer *expressis verbis* na Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 como uma "dignidade" que a todos cabe, sem exceção. Nessa expressão condensa-se o paradoxo, que fundamenta os tempos modernos, de um *privilégio para todos*. Realiza-se a democratização da distinção. Porque a todos cabe dignidade humana, todos podem levantar os olhos para todos. O homem tem em si mesmo a diferença vertical.

Lá onde, pela primeira vez na história da humanidade, a democracia inclusiva deve ser ousada, ela evidentemente não pode renunciar às suas garantias ginecológicas. Título hereditário e direitos exclusivos ficam de lado onde médicos burgueses assumem o trabalho. Rousseau recebe de Hobbes o bastão no escalão da subjetivação. O homem nasce livremente e mesmo assim em toda parte atado a correntes; em toda parte as pessoas são partejadas de modo quase igual, e mesmo assim todos não devem ter nem mais nem menos liberdade do que bebês que, depois da separação do cordão umbilical, são entregues aos seus educadores, os verdadeiros

formadores de pessoas. Por isso, a época pertence aos professores e ginecologistas, que definem seus campos de atividade de modo tão extensivo como nunca. Ninguém deve poder privar-se de sua competência nas questões de produção humana: da fetogogia para a pedagogia rumo à antropologia.[5] Devido, inclusive, à eficácia quase contínua desses especialistas em gente, a época burguesa começa como época das nações, isto é, como era mundial dos grandes coletivos de natalidade, nos quais as pessoas entendem sua igualdade como igual-partejados, como recém-nascidos naturalmente idênticos no mesmo espaço natal.[6] Uma nação é antes de tudo um posto de maternidades, depois disso, primeiro uma rede de reservistas, em seguida uma rede de escolas primárias e secundárias, e

5. Já no século XVII novos pedagogos também estendem sua reivindicação de formação humana à nobreza, cujas práticas de educação de maneira alguma se adaptam aos modelos e métodos morais da formação burguesa. O teósofo e teórico do Estado Johann Joachim Becher, em um texto de 1669, atribuiu diretamente aos nobres o fato de educarem seus filhos meramente para serem "bestas nobres". A Becher também remonta a expressão "antropogogia", teoria da criação humana.

6. Sobre a relação entre nacionalidade e natalidade, ver deste autor: *Versprechen auf Deutsch. Rede auf das eigene Land*, Frankfurt, 1990, p. 53-67, capítulo 4: "Civilização de cima e de dentro. Introdução à teoria da imigração geral", assim como: *Zur Welt kommen. Zur Sprachen kommen. Frankfurter Vorlesungen*. Frankfurt, 1988, p. 99-143, capítulo 4: "Poética do parto".

por fim de bancas de jornal e teatros. Mas a nação é sobretudo um posto de genialidade: aqui nascem grandes homens que não precisam mais de árvore genealógica que remonte até heróis e deuses, porque eles mesmos pertencem diretamente à natureza. As reações entre essas instâncias — e algumas outras, sobretudo econômicas — de moldagem e forjadura humanas[7] produzem o efeito "sociedade moderna".

Caso queira experimentar nessa era o modo como os novos iguais pensam sobre sua igualdade, então basta dar uma olhada nos livros de texto dos autores e compositores abalizados, onde alguém conclamado a senhor de si justamente aprende a produzir os sons naturais da emancipação. Se indagado sem rodeios "quem é você?", ele responde sem pestanejar com Papageno: "Um homem como você!" Caso se queira saber do que ele por fim gostaria, então retruca com Leporello: "*Voglio far il gentiluomo / e non voglio più servir*". Ser pessoa significa agora se demitir do serviço e, com o serviço, da diferença encontrada.[8] O homem democrático descobre em si, sob o efeito do princípio da seme-

7. Ver Walter Seitter, *Menschenfassungen. Studien zur Erkenntnispolitikwissenschaft*. Munique, 1985. O autor, em referência a Michel Foucault, lembra a noção-condutora da moderna "ciência policial": fazer de gente pessoas.

8. No início do século XVIII Jonathan Swift, em suas satíricas *Preceitos para o uso do pessoal doméstico*, já havia elaborado regras, que literalmente entendidas, levam o criado à sabotagem do serviço.

lhança de todos em relação a todos, reservas quase infinitas de misericórdia para com aqueles que são sobrecarregados e muito abastados. "Quanto menos ele se deixa ofuscar, tanto mais deixa que o toquem. Quanto menos respeitoso é, tanto mais causará impressão."[9] A simpatia substitui a condescendência.

Através do repúdio da diferença encontrada, a antropologia política moderna entra em um estágio no qual — como se costuma dizer na linguagem do jovem Hegel — segue as massas. Recentemente, Alain Finkielkraut, em seu livro *A humanidade perdida*, encontrou uma feliz expressão para esse momento. Desde que o grande mistério das pessoas, diz o autor, o mistério de sua igualdade medrosamente guardado pelos senhores, foi difundido a partir do século XVII entre outros pela indiscrição arrependida do grande Pascal, os contemporâneos começam "a viver sua desigualdade de outra forma". Creio que nunca houve melhor definição para o experimento da democracia moderna. "*Vivre autrement l'inegalité*."[10] Com essa fórmula diante dos olhos pode-se repetir a pergunta sobre o que a era mundial democrática tem em vista para mim as pessoas, esperando por uma resposta acertada.

9. Alain Finkielkraut. *L'Humanité perdue. Essai sur le XX^e siècle*. Paris, 1996, p. 33. [Ed. bras.: *A humanidade perdida*. São Paulo, Ática, 1998.]

10. *Ibidem*, p. 31.

O projeto democrático baseia-se na determinação de interpretar de outra maneira a alteridade das pessoas — de modo que as diferenças achadas entre elas caduquem e sejam substituídas por diferenças feitas. Entre *achar* e *fazer* são gerados no futuro os limites mais veementemente disputados: aqueles entre interesses de conservação e progredimento, entre submissão e autodeterminação, entre percepção ontológica e o ímpeto construtivista de tornar novo e diferente, e por fim também aqueles entre *high and low culture*. Quando Jaspers, no início dos anos 30, pôde falar de uma *última* campanha contra a nobreza, com isso ele expressava sua avaliação realista de que, a partir de então, os fazedores de diferença chegariam ao ponto de arrancar das mãos dos supostos achadores de diferença as posições de retirada que lhe restaram — na filosofia, na pedagogia, nas relações entre os sexos e por fim e sobretudo na arte, o foco da diferença velho-novo. Eles chegaram a esse ponto porque esclareceram o argumento geral contra o achar diferenças na natureza até o ponto em que cada usuário pode empregá-lo após pouco treino: não importando o que seja apresentado como encontrado e existente na natureza, pode ser desvendado como algo feito ou interpretado pelos próprios interessados; toda diferenciação recai sobre o diferenciador. A partir de agora realmente não existem mais fatos, existem

apenas interpretações. Pluralidade de interpretações significa disputa crônica na base sobre o sentido daquilo que em geral deve valer como básico — pois também não existem mais condições externas da natureza, só existem "construtos sociais". Só existem partidos em construção no parlamento das ficções, que chamamos opinião pública.

Nele se pendura a cadeia de revisões revolucionárias que se impõem: não há senhores, só há processos de submissão; não há talento, há somente processos de aprendizagem; não há um gênio, há somente processos de produção. Não há autores, há somente processos de programação — e programados programadores.

Tão logo essas correções na imagem clássica da natureza das coisas se generalizem num consenso, todas as figuras tradicionais da diferença antropológica são anuladas, não apenas nos jogos lingüísticos da classe teorizante, como também no cotidiano da sociedade mobilizada. Os ídolos que a diferença metafísica entre as pessoas havia estabelecido são derrubados sem exceção — começando com os ídolos teocráticos. Há muito estamos tranqüilamente convictos de que nada nos falta se a nós não mais se mostram reis-deuses, encarnações, avatares e iluminados. Nossa cultura política como um todo é construída sobre a negação da primeira diferença antropológica — não queremos mais ouvir nada

sobre deuses que poderiam estar persistentemente presentes no homem e que em meio ao gênero podem condicionar uma diferença entre pessoas-deuses e meras pessoas. Simpatias sentimentais pelo Dalai Lama nada mudam; interesses sentimentais por um certo Cristo e suas duas naturezas, das quais uma perturba decisivamente, tampouco. A diferença na qual se baseavam os teocratas, nesse meio tempo parece para a maioria das pessoas, excluídas minúsculas subculturas religiosas, tão ridícula que em princípio não é preciso comprovar detalhadamente que ela nunca pôde ser uma diferença realmente encontrada, mas somente e sempre uma diferença inconsciente — ou mais grave ainda: diferença feita de forma fraudulenta. Era o sentido do ateísmo político destruir toda religião histórica, na qual puderam ser encontradas as premissas de uma diferenciação seriamente realizável entre homem e homem-deus.

Os modernos também não têm muita paciência com a segunda forma da diferença antropológica, aquela entre o santo e a multidão profana. Pois como se pode mostrar facilmente que os chamados santos — quando não foram meros projetos da multidão — não passaram neste caso de atletas que se submetiam a rotinas espirituais de treinamento muito pouco usuais — das quais as mais excessivas consistiam em passar décadas sobre uma perna só ou amar todas as pessoas sem restrições às suas qualidades!

— tais exercícios hoje praticamente pararam de despertar um interesse público. A exortação para esperar por uma nova geração de santos só encontra crédito ainda numa forma de jogo um tanto atrevida do catolicismo intelectual.[11]

A sociedade moderna, de acordo com sua lógica, fez certo ao substituir os santos por atletas de ponta — e a maioria pecadora por espectadores. Além disso, o cristianismo já desenvolvera a idéia do santo para o coletivo e preparara na *communio sanctorum* a figura imaginária daquela "democracia cristã", que na modernidade deveria tornar-se uma facção entre outras. Nela é imaginada aquela "boa massa" como conjunto de indivíduos obedientes, que deveria retornar como a verdadeira massa de cooperadores revolucionários nos textos canônicos da esquerda. Os pintores do Renascimento italiano anteciparam a transição para o humano homogêneo, quando, no século XV, começaram a representar as pessoas da História Santa sem as auréolas, até então obrigatórias. Quem fala da perda da aura, trata desse refluxo da transcendência. Na modernidade o além tornou-se tão discreto que chegou ao ponto do irreconhecível: agora Deus renuncia não apenas à capacidade

11. Para um exemplo de apelos catolicamente motivados aos santos como supostas únicas figuras futuras de *Homo sapiens*, ver Carl Amery, *Die Botschaft des Jahrtausends. Von Leben, Tod und Würde*. Munique e Leipzig, 1994.

de encarnar-se *numa* pessoa singular, ele perde claramente também o interesse em brilhar *através* de certos indivíduos.

No que diz respeito à figura mais universal da diferença antropológica, aquela entre o sábio e a multidão — uma diferença sem a qual nenhuma das altas culturas históricas pôde viver —, no solo da Europa e dos EUA ela foi apagada em menos de duzentos anos por um esclarecimento duplo: o primeiro golpe contra o conceito do sábio foi dado pela teoria da evolução, que retirou o predicado *sapiens* da oposição ao termo *insipiens vulgus* para transformá-lo diretamente, e sem escrúpulo pedagógico, em nome de espécie: *Homo sapiens sapiens*. Vê-se aqui como o igualitarismo cienticista cospe duas vezes com uma expressão nos pés dos filósofos elitistas. O outro golpe é dado pela moderna cultura da crítica, na medida em que substituiu o sábio pelo intelectual, começando com os *philosophes* do século XVIII — Diderot: "Apressemo-nos em tornar popular a filosofia!" — e terminando pelos céticos, convencionalistas e desconstrutivistas da atualidade, que em geral querem derrubar o conceito do saber soberano e positivo baseado na evidência. Onde o saber perde seu papel de fundamento baseado no objetivamente real e não deve significar mais do que um meio da suposição superior e um auxílio para a escolha sempre dilemática entre males menores e

maiores, lá a avançada democracia da informação fundamenta a si mesma como uma reunião de ignorantes mais ou menos iguais, que numa penumbra geral, aquém do trágico, procuram por soluções relativamente melhores para seus problemas de vida relativamente generalizáveis — Rorty pronuncia a mudança abertamente quando estabelece a "primazia da democracia diante da filosofia". Por essa razão em todo o mundo crescem como erva daninha aquelas comissões de ética que, como institutos da destroçada filosofia, querem substituir os sábios.[12] Quem não quiser aderir a essa comunidade de trabalho dos esclarecidamente nem-tão-sapientes, agora deve deixar-se marginalizar sob a alcunha de fundamentalista. De fato, medidos a partir do saber pós-moderno, fundamentalistas são na melhor das hipóteses democratas não-concomitantes, que, de uma maneira ultrapassada, acreditam em um saber incondicionalmente orientador — um saber que não está à disposição deles, mesmo que o mundo estivesse cheio de convencionalistas.

Assim, resta resolver apenas a quarta figura da envelhecida diferença antropológica, aquela entre o talentoso e o não-talentoso — uma diferenciação

12. Por isso a extinção do filósofo-autor do tipo Adorno e sua substituição pelo modelo do filósofo de congresso e comissão.

cuja abolição seria mais dificultosa para a sociedade moderna do que outras diferenciações metafisicamente codificadas sobre o homem, porque com esta ela toca o seu próprio mito do estabelecimento. Mas a cultura de massas em processo tampouco perdoa seus estágios anteriores. Com certeza, quando a campanha contra a nobreza e o indignante superior estava no início, a mais importante estratégia da burguesia ofensiva foi deslegitimar a nobreza feudal, na medida em que se reportou a uma nobreza mais válida, à aristocracia natural do talento e do gênio. "Nobreza do espírito" é um lema de época, não apenas um título ocasional de livro.[13] Ele explica por que inúmeros indivíduos no tempo burguês puderam acreditar ganhar participação, graças à formação, nos nobres bens humanistas. Além disso, ficou visível que a mera nobreza hereditária, medida de acordo com a formação, muitas vezes não passou de um barbarismo consciente de seus modos. No caso da aristocracia inglesa, particularmente, seu caráter pré-alfabético foi muitas vezes atestado. "Assim falou o Duque de Gloucester a Edward Gibbon por ocasião da publicação de seu livro *Declínio e queda do Império Romano*: 'De novo um maldito livro grosso, não é, Mr. Gibbon? Rabiscos, rabiscos, sempre rabiscos, não,

13. Ver Thomas Mann. *Adel des Geistes. Sechzehn Versuche zum Problem der Humanität*. Estocolmo, 1948.

Mr. Gibbon?"[14] No que diz respeito à veneração burguesa diante da obra, no auge dos Estados nacionais ela foi responsável pela capacidade do público — hoje tão surpreendente para nós — de cuidar de seus clássicos dando o melhor de si. Mas essa aliança de atenção, como se reconhece posteriormente, foi atada por um laço cujo afrouxar e rasgar só podia ser uma questão de tempo. Os grandes autores e artistas da era burguesa atuaram como condutores numa revolta contra a nobreza hereditária então obsoleta — nessa guerra ofensiva das novas contra as velhas ambições, que há mais de duzentos anos atravessa como um corte todas as gerações modernas.

O que então vem depois acontece de acordo com uma legalidade sobre a qual já surpreende que não se a tenha investigado com minúcia muito antes. Os participantes de uma batalha não são mais os mesmos depois dela; justamente o sucesso total faz com que se cansem dos próprios estandartes do *front*. Após duzentos vitoriosos anos da religião de talento, para os agressores o mundo parece mudado. Um dia cairá diante de seus olhos, qual caspa, que eles conceberam também a natureza, essa grande aliada do levante burguês, como uma corte na qual

14. Marshall McLuhan, *Die magischen Kanäle. Understanding Media*. Düsseldorf e Viena, 1968, p. 21. [Ed. bras.: *Os meios de comunicação como extensões do homem*. São Paulo, Cultrix, 1998.]

existem protegidos e papéis favoritos. Portanto, observada à luz do dia, a natureza é tão injusta e caprichosa quanto o príncipe absolutista, mais ainda: ela é o absolutismo do acaso em sua mais pura forma. Com essa observação, talento e gênio tornam-se indecentes para todos os que também devem viver de aparecer[15] — primeiramente é um mal-estar, em seguida o ódio com seu corolário de boas razões. O desejo de extinção e nivelamento vem à tona nas fendas do folhetim. A matilha instigada descrita por Canetti aparece como centro instigado. Ela coloca na ordem do dia das idéias políticas a liquidação da nobreza natural ou de talento. Agora não se pode mais ouvir o tom distinto, seja o recentemente elevado ou o mais antigo, e, pensando bem, de forma alguma o tom talentoso. O lema a partir de então é: primazia da democracia diante da arte!

Como confirma todo observador livre da história da arte atual, o drama da arte moderna é intimamente perpassado por tensões desse tipo; sem consulta à ordem de executar a autoliqüidação do gênio nas formas da própria arte, amplas partes do acontecimento artístico permanecem intransponíveis no século decorrido. Vê-se o exemplo de Joseph Beuys, que começa como gênio e termina como assistente social; vê-se Andy Warhol, que

15. A formulação é de Niklas Luhmann.

transforma cedo demais seu talento em fazer arte para o de fazer dinheiro, e com isso cumpre o critério da popularidade da maneira que pode fazê-lo um astro da falta de sujeito; e vê-se sobretudo Marcel Duchamp, sem concorrentes como o artista do sintoma do século, porque emancipou do talento no ateliê a arte de expor quase-obras infinitamente interpretáveis e, com maior presença de espírito do que todos os outros, com um sorriso budista nos lábios, forneceu a prova de que aquilo que agora importa se alcança melhor quando não nos deixamos iludir por muito mais tempo pelo fetiche do talento. Talento, como até agora foi entendido, só incomoda. Para aquele que o possui ele não passa de uma armadilha; para aquele que não o possui, somente um aborrecimento. *Genius go home.* Assim que isso foi escrito, em princípio alcançamos clareza sobre as premissas da cultura contemporânea e podemos nos voltar agora às conclusões. Entendemos que as lutas culturais nas sociedades modernas eram mais do que os reflexos semânticos de conflitos sociais, sejam eles lutas culturais e de sexo, sejam atritos entre culturas de maioria e minoria ou tensões entre poderes eclesiásticos de mentalidade e secularismo ofensivo.[16] Elas também representaram mais do que

16. Pertencem ao mesmo plano as lutas culturais também registradas ou prognosticadas por Peter Glotz no "capitalismo digital", especialmente no *front* entre a "classe" rápida e a lenta.

as projeções culturais da guerra civil mundial[17] entre os partidários da idéia de liberdade e os da idéia de igualdade, guerra que constitui o mais abrangente acontecimento conflituoso do século XX. Mais do que isso, mostra-se que o fenômeno da luta cultural como tal é a disputa na qual se discute sobre legitimidade e origem das diferenças em geral. Assim como a metafísica religiosa viu-se perturbada pela questão sobre a origem do mal, a sociedade secular viu-se perturbada por saber de onde deve tomar suas diferenças.

17. No sentido da reconstrução de Dan Diner.

5

É a vingança da História contra nós, igualitaristas, que também nós precisemos fazer nossas experiências com a obrigação de diferenciar. Essa obrigação de aprendizado é inseparável do programa político-antropológico do homem moderno de viver diferentemente sua desigualdade. Como mostramos, depois da revolução construtivista todas as diferenças encontradas devem ser reelaboradas em diferenças fabricadas. As antigas diferenças, às quais nos submetíamos, cedem às novas, que nós mesmos produzimos — para revisá-las com a freqüência necessária.

O projeto de desenvolver a massa como sujeito alcança seu estágio crítico tão logo pronunciemos a regra de que todas as diferenciações devem ser realizadas como diferenciações da massa. É evidente que a massa não empreende ou faz valer diferenciações por meio das quais ela pendesse para o lado ruim — ela diferencia, tão logo imbuída dos poderes para tanto, sempre e sem titubear a seu favor.

Ela anula todos os vocabulários e critérios que se prestem à manifestação de suas limitações; ela deslegitima todos os jogos de linguagem que não ganha. Ela estilhaça todos os espelhos que não lhe assegurem ser ela a mais bela em todo o país. Seu estado normal é o de uma votação originária sobre o prolongamento da greve geral contra a reivindicação mais alta. Nesse sentido, o projeto da cultura de massa é nietzscheano de uma forma radicalmente antinietzscheana: sua máxima chama-se revaloração de todos os valores como transformação de toda diferença vertical em diferença horizontal.

Mas já que, como foi visto, todas as diferenças são efetuadas com base na igualdade, portanto em uma impossibilidade preestabelecida de diferenciar, todas as diferenciações modernas estão em maior ou menor medida gravemente ameaçadas pela indiferença. O culto à diferença da sociedade atual, expandindo-se da moda à filosofia, tem seu motivo no fato de que se sente todas as diferenças horizontais, e com razão, como sendo fracas, revogáveis, construídas. Por ênfases veementes elas são intensamente ratificadas como se agora também valesse para diferenças a lei da sobrevivência dos mais fortes. Mas todas essas manobras realmente não fazem efeito, pois os formidáveis *designers* e pensadores da diferença em ponto algum instituem uma diferenciação, mas uma patética não-diferenciação, por sinal com o axioma igua-

litário que pretende que toda diferenciação parta da massa, que por sua vez é indiferenciada *per definitionem* — desde que se constitua de partículas homogêneas que supostamente se esforçaram igualmente para nascer. O princípio da identidade, no qual se baseava a filosofia clássica, continua existindo, visto por esse ângulo; chega até a adquirir validade mais poderosamente do que nunca, só que mudou de nome e aparece mais secundário, mais negativo, mais reflexivo em uma dimensão. Onde havia identidade, deve aparecer indiferença, ou melhor, indiferença diferente. Diferença que não faz diferença é o título lógico da massa. De agora em diante identidade e indiferença devem ser entendidas como sinônimos.

Mais uma vez, sob as premissas aqui estabelecidas, ser massa significa diferenciar-se sem que faça alguma diferença. Indiferença diferenciada é o mistério formal da massa e sua cultura, que organiza um centro total. Por essa razão, seu jargão não pode ser outro senão o de um individualismo afiado. Quando juramos que tudo o que fazemos para ser diferente em verdade nada significa, podemos fazer o que sempre nos vem à mente. "Hoje a cultura bate em tudo com a semelhança."[1] Somente por

1. Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften 3, Dialetik der Aufklärung. Philosophische Fragmente.* Frankfurt, 1984, p. 141. [Ed. bras.: *Dialética do esclarecimento. Fragmentos filosóficos.* Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1985.]

isso, no decorrer do último meio século pudemos sair de uma massa preta ou molar para uma molecular colorida. A massa colorida é aquela que sabe até onde se pode ir quando se vai longe demais — até o limiar da diferenciação vertical. Como no espaço igualitário não somos objetivamente provocadores entre nós mesmos, olhamo-nos reciprocamente em nossas tentativas de nos fazer interessantes, mais ou menos agradáveis, ou desprezíveis. A cultura de massas pressupõe o fracasso de todo fazer-se-interessante, e isto quer dizer fazer-se-melhor-do-que-os-outros. E isto com razão, pois é seu dogma que somente nos diferenciemos entre nós sob o pressuposto de que nossas diferenças não façam diferença. A massa compromete.

Uma simples lembrança mostra por que a modernidade aposta na indiferença: se a fonte de nossas diferenças fosse transcendente, portanto veríamo-nos objetiva e normativamente diferenciados em termos de alto e de baixo pelos ofícios de Deus ou da natureza, então nossas diferenças teriam sido instituídas antes de nós e só poderíamos encontrá-las, respeitá-las, elaborá-las, destacá-las; só os satanistas se insurgiram, e já faz tempo, contra a ordem objetiva do cosmo da essência e das categorias. Pensar assim já era fato para a Idade Média e ainda quase natural para a era do classicismo burguês. A sociedade de ordens precisava de vantagens ontológicas

para as suas hierarquias e delimitações. Mas agora, após a grande investida rumo à igualdade e a nova capacidade de moldagem de tudo, queremos e devemos existir antes de nossas diferenças, contanto que sejam feitas diretamente, e não achadas. A prioridade de nossa existência ante nossas qualidades e obras desencadeia a indiferença como primeiro e único princípio da massa.

Mas onde a massa e seu princípio de indiferença formam o ponto de partida, lá se bloqueia a ambição moderna por reconhecimento por si só, porque sob essas condições o reconhecimento não pode mais significar alta estima ou homenagem, mas — falta em nossa língua a expressão — baixa estima ou igual estima no espaço neutro, justa concessão de uma insignificância que não se contesta de ninguém. Claro que se evita, o quanto se pode, o juízo de que igual estima ou alta estima se excluem reciprocamente. Mas as evidências atmosféricas falam por si: a luta geral por reconhecimento, ou somente por lugares privilegiados, produz um engajamento vão por um soberano banal que não oferece reconhecimento algum além de um aplauso ocasional — por aquela opinião pública não específica que se denomina geral e sobre a qual agora sabemos ser composta como plenário imaginário dos não-diferenciados. Quem logra diante desse fórum, não pode mais estar certo se seu êxito, medido por velhas idéias

de alta estima, não é mais inconsolável do que poderia ser todo fracasso. Nessa situação, é inconsolável o papel igualmente exercido pela crítica. Tristemente inserida em seu espaço de manobra, ela acha no mais das vezes bom e muito bom tudo o que não obtém êxito especial na tentativa de diferenciar-se vantajosamente, enquanto separa por instinto o que é realmente especial e julga com condescendência, ou mais do que isso, já que mira de baixo o elemento superior, com cortante intransigência.

Ao olhar para as premissas explicadas, entendemos por que isso não pode ser diferente. Depois que Deus morreu e a natureza foi desmascarada como construto, caem por terra as únicas instâncias que poderiam ter feito boas exceções. As exceções de Deus revelaram-se casos de graça; as exceções da natureza, monstros ou gênios. Quem quisesse se dar ao trabalho inoportuno de folhear os tratados sobre a graça do tempo dos doutores, veria confirmado o resultado de que os discursos medievais sobre os carismas, as exceções das misericórdias de Deus, representam o mais amadurecido sistema jamais inventado para reproduzir as diferenças, enigmaticamente profundas, entre pessoas em bases transcendentes. As graças eram as leis de exceção de um deus que não apenas governava, como também dominava até o mínimo detalhe. Por força dessas leis as diferenças entre os homens, tanto os disponíveis

quanto os indisponíveis, foram esclarecidas num nível mais alto, porém de suposições obscuras para dados vivenciáveis. Embora todos os seres abaixo de Deus estejam reunidos no *status* de criatura, e nesse sentido pareçam iguais, heróis sagrados liberaram de altas instâncias decretadas a perspectiva de um sistema intransponível de exceções. Com sua prerrogativa de conceder e reter graças, Deus rejeitou todas as expectativas de igualdade no sentido social e exigiu dos fiéis que se contentassem que, de modo obscuro, na desigualdade aparecia a mais elevada justiça. Sem esse enigma majestático da desigualdade, o Deus cristão não teria passado desde o início de um simulacro humanista. Um resto desse numinoso ainda hoje é sentido nos momentos irracionais do mercado de arte, que destaca inconcebivelmente alguns e empurra os outros para a escuridão da invendabilidade. Na velha ordem justamente os mais elevados talentos foram também interpretados como ofícios abaixo de Deus, ofícios confiados a seus portadores para a fiel administração em ascensão. Neles tornou-se visível como convergiam serviço e graça. A cultura medieval era multicarismática — assim como a moderna é multipretensiosa.

Nesse ponto quero apenas indicar uma conseqüência inevitável do enfraquecimento moderno das diferenças. A sociedade contemporânea também não pode deixar de formar em todas as áreas possí-

veis escalas de valor, categorias, hierarquias — como sociedade de concorrência confessa, não pode fazer diferente. Mas ela deve conceder seus lugares sob premissas igualitárias — é condenada a supor que a diferença entre vencedores e perdedores nos mercados e nos estádios não produz e ocasiona diferenças essenciais, mas representa tão somente uma contínua lista hierárquica apta à revisão.

Aqui se anuncia um ato de força psicopolítica sem precedentes na história: a tentativa de conservar massas ágeis, ciumentas, pretensiosas, que em permanente competição se esfalfam por posições privilegiadas. Sem um esforço permanente de satisfazer os colocados, uma sociedade de massas subjetivadas iria quebrar por suas tensões endógenas de inveja. Ela seria implodida pelo ódio daqueles nos quais fracassa o procedimento civilizador empenhado em transformar vencedores não colocáveis em perdedores colocáveis. Daí, na sociedade moderna, o esporte, a especulação financeira, sem esquecermos o empreendimento artístico, deverem se tornar reguladores psicossociais cada vez mais significativos, pois nos estádios, nas bolsas e nas galerias os concorrentes colocam-se amplamente pelo seu próprio êxito e reconhecimento através de seus resultados. Como tais colocações são diferenciações auto-realizadas, elas agem como redutoras de ódio, quando não reconciliadoras. Elas não abolem a inveja ele-

mentar, mas lhe dão uma forma na qual possa movimentar-se. Elas legitimam a crítica como discussão dos que estão à frente graças aos que ficaram para trás — essa, a mais incontornável instância da ventilação social. Colocações servem à informalização do *status* e tornam verticalmente móveis sistemas sociais estratificados. Elas revogam a antiga idéia de hierarquia da velha Europa ao *ranking* contemporâneo.

Em lugar algum isto é tão desejável e ao mesmo tempo tão arriscado quanto no chamado setor cultural e em seu funcionamento — desejável, porque sob as condições atuais a novidade artística pode, como nunca antes, esperar por uma recepção favorável por parte de seus interessados; perigoso, porque a diluição dos critérios leva as artes para cada vez mais perto do limiar do niilismo, e, além disso, as próprias obras se multiplicam e vão até o limite do lixo, ultrapassando-o. No sistema artístico moderno — como na democracia avançada em geral — trata-se de desconectar o patrimônio da afetividade feudal, sobretudo a submissão e o falso elogio, mas de forma que nisso os sentimentos verticais, o sentido para mais alto e mais baixo, para mais valioso e menos valioso sejam discretamente regenerados num campo informal e, em constante abertura para o novo, sejam reincorporados de maneira suficientemente segura. As avaliações do artisticamente primoroso ou notável na situação democrática se realizam

inevitavelmente de uma maneira que não conhece capacidade judicial de reclamação numa aptidão para a objetivação, e no entanto, quando nestas coisas se perde o compasso, o diferenciar e valorizar de forma geral deveriam dissolver-se.

Visto desse ponto de vista, o justa ou injustamente assim denominado "Projeto da Modernidade" é definitivamente o mais admirável empreendimento observado na história da humanidade. É sempre bom lembrar que a democracia apela, de modo inédito, para a discrição de seus membros — para a discrição no duplo sentido da palavra: como força de diferenciação e como sentimento de compasso, como sentido para inescritas relações de categoria e como respeito por ordens informais do bom e do menos bom — em constante consideração às necessidades de igualdade e hábitos de comparação.

A virada para o informal contém toda a aventura da cultura sob condições modernas. Os mundos feudal e da sociedade de ordens puderam regulamentar, nestas como nas outras coisas, o que dizia respeito a penachos, brasões, costumes; quanto a categorias e prioridades, tudo apontava para visibilidade e demarcação pública. Cultura na democracia vive de uma heráldica invisível. Ela pressupõe a disposição dos cidadãos para o reconhecimento não-forçado do potencial mais elevado, da tentativa lograda e do esforço persistente. O que porém

ainda hoje é "merecido" no campo da cultura — aqui não há uma moeda objetiva, nem créditos que estivessem protegidos de revalorização, inflação e falsificação. Os artistas vivos mais significativos não puderam queixar-se formalmente de uma sociedade que acreditaram não ter dado o devido valor a seu mérito. Eles dependem de que o sistema das discrições informais, que cresce em meio a décadas de paciência e constante esforço cultural, o saber do nível, o sentido para a nuança voltem a se incorporar de forma suficientemente vivaz nos novos e adicionais parceiros do jogo cultural.

Nesse campo, nos últimos tempos crescem, de forma inquietante — mas como aludido, vindos de muito longe —, erros de compasso, disparates, desinibições e deselegâncias. Isto é o que, com minha polêmica contra o "sintoma de Munique" em fevereiro de 1999[2], sugeri no calor da hora. Se ali se tratasse apenas de habitual dialética de geração e efeito-escândalo, com os quais debutam talentos, então nada mais haveria a ser dito. Mas o que está em jogo não concerne muito a arte como tal e a sua dinâmica de rejuvenescimento movida pelo conflito, mas às suas mais recentes formas de funcionamento, aproveitamento e administração. Todas elas querem agora bancar o senhor e não mais servir, os Leporelli nos

2. *Süddeutsche Zeitung*, 15 de fevereiro de 1999.

degraus do serviço público, sendo eles assessores culturais ou exercendo outras funções em proveito próprio. Os colarinhos brancos, os moderadores e críticos cresceram em quase toda parte à custa dos criativos e deixam-se festejar como os verdadeiros criadores.

Vejo em tudo isso vestígios de um ódio que se torna cada vez mais seguro de si, para com a exceção que ainda representa uma exceção no sentido mais antigo, vestígios de rancor daquilo que em sua maneira nunca poderá ser substituído e que justamente por isso se quer substituir de forma tão rápida e indigna quanto possível — porque somente o permutável preenche a norma da indiferença; além disso, vejo ainda vestígios de um desespero embaraçado, que se move sobretudo em vista daquilo que lembra o reino perdido da graça. Talvez, por menos oportuno que possa parecer, se devesse dizer mais uma vez: no mundo que sucedeu à graça, a arte foi o asilo das exceções que restaram. Ela foi um campo no céu noturno, no qual de tempos em tempos nascia uma estrela. Exposta a análise, a quem admiraria se a cultura da uniformidade em franco progresso, que só suporta determinadas diferenças diante do pano de fundo de indiferenciabilidade, agora prepare os próximos golpes da derradeira e sem data marcada campanha contra o extraordinário?

Emile Cioran deu a um volume com ensaios sobre autores do passado e do século XX o seguinte

título: *Exercícios de admiração.** Confesso que não conheço uma expressão que pudesse articular mais perfeitamente a função de um trabalhador da cultura em nossa época do que essa fórmula concisa, modesta, inteligente. Exercícios de admiração — de fato, em tudo o que compõe a cultura, como a entendo aqui, trata-se de um esforço de não perder completamente o rumo medindo o admirável. A admiração referente ao objeto concede asilo também ao talento, ao qual não nos equiparamos. Ela é um sofrimento voluntário de obras que nós mesmos não somos capazes de produzir, mesmo que tivéssemos trinta e seis vidas. Ela é abertura para a iluminação da diferença indisponivelmente maior. Com tudo isso, ela é o oposto daquela crítica que se reúne no centro totalitário e só elogia o que é como este. Quando muito, a formulação de Cioran teria de ser estendida à expressão "exercícios de provocação". Somente pela provocação surgem ocasiões para não nos deixarmos afundar ainda mais.

Cultura no sentido normativo, é mais do que nunca necessário lembrar, abrange a quintessência das tentativas de provocar a massa em nós mesmos para decidir-se contra si mesmo. Ela é uma diferença para melhor que, como todas as diferenciações relevantes, somente perdurará enquanto e sempre que for feita.

* Ed. bras.: *Exercícios de admiração. Ensaios e perfis*. Rio de Janeiro, Rocco, 2001.

Outras obras de Peter Sloterdijk editadas no Brasil

A árvore mágica. O surgimento da psicanálise no ano de 1785, tentativa épica com relação à filosofia da psicologia. Trad. Andrea J. H. Fairman. Rio de Janeiro: Casa Maria Editorial, 1988.

Mobilização copernicana e desarmamento ptolomaico. Trad. Heidrun Krieger Olinto. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

No mesmo barco. Ensaio sobre a hiperpolítica. Trad. Claudia Cavalcanti. São Paulo: Estação Liberdade, 1999.

Regras para o parque humano. Uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

Se a Europa despertar. Reflexões sobre o programa de uma potência mundial ao final da era de sua letargia política. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.